UTILITARISMUL

JOHN STUART MILL



EDITURA ALTERNATIVE

John Stuart Mill

UTILITARISMUL

Traducere de VALENTIN MUREŞAN

Colecţia Filosofie & Societate

Editura ALTERNATIVE

Colecţie editată cu sprijinul FUNDAŢIEI SOROS

PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

Prezenta versiune românească a lucrării lui Mill a fost realizată pe baza textelor – uşor diferite – ale următoarelor ediţii:

G. Sher (ed.), *John Stuart Mill, Utilitarianism*, Hackett Publishing Company, S.U.A. 1979.

H.B. Acton (ed.), *John Stuart Mill, Utilitarianism. On Liberty and Considerations on Reprezentative Government*, Dent: London and Melbourne, Everyman's Library, 1972.

J.M. Robson, F.E.L. Priestley, D.P. Dryer, *Essays on Ethics, Religion and Society, by John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969.

ISBN – 973 – 96300 – 6 – 5

CUPRINS

Nota traducătorului

Traducătorul acestei lucrări se simte dator să facă o seamă de precizări în legătură cu transpunerea în limba română a doi termeni – "justice" şi "right" – în privinţa cărora există controverse printre filosofii români. Echivalentele româneşti propuse aici sunt "justiţie" şi "(moralmente) corect". Obiecţiile ce se aduc acestei traduceri sunt cel puţin trei: (1) "Justice" e un termen preluat de filosofi din limbajul comun şi are o încărcătură preponderent morală, pe când "justiţie" e un termen legat strict de domeniul îngust al juridicului; traducerea adecvată ar fi, mai degrabă, "dreptate"; (2) Pentru "dreptate" există deja o tradiţie în literatura noastră de filosofia moralei, recentele traduceri din Platon şi Aristotel acreditând, o dată în plus, această soluţie; (3) "Right" / "wrong" ar trebui traduse – dacă nu vrem să forţăm limba – prin "drept" / "nedrept" sau "just" / "injust".

Aş dori să resping aceste întâmpinări: (ad 1) "Justice" nu e un termen preluat de filosofi din limbajul comun, nici măcar la originile sale filosofice greceşti. *Dikaiosyne* a avut, evident, şi un sens arhaic colocvial, subiectiv-caracterial, desemnând, probabil, o combinaţie între cinste şi verticalitate morală (la Homer) sau un comportament măsurat şi cumpănit (la Theognis din Megara). Dar, venind spre epoca clasică, termenul nostru a fost transferat în domeniul *juridicului* şi al artei politice, el fiind preluat de filosofi tocmai *de aici* ! În aceste condiţii traducerea lui cu "justiţie" mi se pare mai fidelă originilor

sale*.

O asemenea traducere nu cantonează acest termen în domeniul îngust al juridicului, căci cuvântul "justiţie" are azi şi *un sens larg* (e.g. "justiţie socială", "justiţie economică" etc.) ce captează inclusiv sfera relaţiilor morale. Avantajul ei e reprezentat de fidelitatea etimologică. De altfel, şi englezii au oscilat în a traduce *dikaiosyne* prin "justice" sau "righteousness" (MacIntyre), recunoscând că nici un termen modern nu oferă o bună redare a încărcăturii semantice a cuvântului grecesc.

Ideea că "dreptate" (iar nu "justiţie") e un termen eminamente *moral* reprezintă, în realitate, un argument *împotriva* şi nu pentru traducerea lui "justice" cu "dreptate". Căci Mill previne asupra distincţiei dintre "justice" şi "morality", primul cuvânt având, înainte de toate, sensul de "respectare a drepturilor legale ale cuiva", deci un sens juridic, "topirea întregii moralităţi în justiţie" fiind considerată o eroare.

(ad 2) Argumentul tradiţiei e important, dar nu suficient,

* Un sofist din secolul al V-lea î.e.n., Antiphon, contemporan cu Socrate, spunea: "justiţie (*dikaiosyne*), aşadar, înseamnă a nu încălca legile cetăţii în care eşti cetăţean" (*Filosofia greacă până la Platon*,. vol.II, partea 2, p.419, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică Bucureşti 1984). Iar sofistul Gorgias, în dialogul omonim al lui Platon (454b), precizează că el vorbeşte despre *dikaiosyne* în sensul " convingerii tribunalelor şi a celorlalte adunări". Iniţial, termenul a desemnat, în dreptul de proprietate, ideea *reciprocităţii*; apoi a primit şi alte definiţii funcţie de doctrina juridică pe care se plasa autorul. De exemplu, un susţinător al dreptului natural cum a fost Antiphon din Atena, mai definea *dikaiosyne* astfel: *dikaiosyne* "înseamnă a nu ofensa pe nimeni când tu însuţi nu eşti ofensat"; iar Thrasimachos din "Republica" lui Platon îşi începea discursul cu accepţia: e just "ceea ce foloseşte celui mai puternic". În acelaşi spaţiu (juridic, politic, economic) se mişcă şi discuţia asupra justiţiei la Platon şi Aristotel. În aceste condiţii, nu e oare mai firesc să menţinem conotaţiile juridice ale termenului, traducându-l cu "justiţie"? Este, de altfel, şi ceea ce sugerează etimologia propusă de Mill în ultima parte a lucrării sale.

cu atât mai mult cu cât această tradiţie e "spartă" de folosirea lui "justiţie" pentru *dikaiosyne* – de exemplu în volumul abia menţionat al lucrăii *Filosofia greacă până la Platon*. Şi apoi, tradiţia noastră filosofică, prea puţin legată de aceea a filosofiei anglo-saxone, e cvasi-nerelevantă pentru traducerea terminologiei tehnice a acesteia din urmă.

(ad 3) Putem concede că "justiţie" şi "dreptate" sunt doi termeni ce ar putea fi utilizaţi la fel de bine pentru "justice" (deşi am arătat motivele pentru care îl prefer pe primul). În acest caz, a folosi "just" sau "drept" pentru "right" este inadecvat, căci "right" semnifică o valoare mult mai generală decât "justice", având şi un sens extra-moral, de pildă unul strict juridic sau unul acţional universal. În limbajul teoriilor consecvenţialiste (cum e utilitarismul), "right" se foloseşte ca atribut pentru acţiuni, iar "good" (care e primar) pentru rezultatele acţiunilor. În cuvintele lui Rawls, "the right is defined as that wich maximizes the good". Dar acest "bine" poate fi şi altceva decât "justiţia"; "curajul", de pildă. De aceea am căutat un sens cât se poate de *larg* pentru "right" care să nu fie legat de nici o traducere posibilă a lui "justice". Că o acţiune e "*corectă* din punct de vedere moral" (sau juridic, sau politic, sau economic) poate suna uşor forţat, deşi mi se pare mai *exact* decât dacă aş fi spus că ea e "dreaptă" sau "justă".

Cât priveşte *stilul* lui Mill, am încercat să fiu cât mai fidel originalului, chiar dacă aceasta a generat, pe alocuri, transpuneri oarecum greoaie. Nu cred că textul e mai cristalin în original, deşi se vorbeşte, în genere, de o "eleganţă" (deşi nu frumuseţe) a scriiturii britanicului.

Doresc să aduc şi aici mulţumirile mele dlui. profesor Dragan Stoianovici pentru criticile şi sugestiile sale judicioase ; ele au generat, de fapt, şi această "notă".

V.M.

Tabel cronologic

1806 (20 mai) Se naşte J.S.Mill la Pentonville, Londra.
1809 Apare lucrarea lui Bentham, *Catechism of Parliamentary Reform*.
1820 Mill vizitează Franţa. Îl întâlneşte pe economistul J.- B. Say. Îl vede pe Saint - Simon.
1822 Formează Societatea Utilitaristă.
1823 Îl apără pe Richard Carlyle în scrisori publicate în *Morning Chronicle*. Condamnat pentru distribuirea unor pamflete despre controlul naşterilor, dar eliberat după o noapte. Funcţionar începător la *East India Company*.
1826 Criza sufletească.
1830 Prima întâlnire cu Harriet Taylor, soţia lui John Taylor.
1831 Publică articole saint-simoniene în *Examiner* (*"The Spirit of the Age"*).
1832 Moare Bentham.
1835 E responsabil de pierderea manuscrisului primului volum al lucrării lui Carlyle, *French Revolution*. Face recenzia volumului I al cărţii lui Tocqueville, *Democracy in America*.
1836 Moare tatăl său, James Mill.
1838 Recenzează ediţia lui Bowring a lucrării *The Works of Jeremy Bentham*.
1842 Face conoştinţă cu Alexander Bain.
1848 Publică *The Principles of Political Economy*.
1849 Moare de cancer John Taylor.

1851 Mill se căsătoreşte cu dna Taylor.
1852 Recenzează *Elements of Morality* de Whewell.
1858 Mill se retrage de la *East India House*. Moare soţia sa, Hariet Taylor.
1859 *On Liberty* (dedicată soţiei sale).
Thoughts on Parliamentary Reform.
1861 *Utilitarianism*, publicat în *Fraser's Magazine.*
1865 *Examination of sir William Hamilton's Philosophy.*
Auguste Comte and Positivism.
Este ales membru al Parlamentului.
Devine Lord Rector la St. Andrew's University.
1868 Mill contribuie la cheltuielile electorale ale lui Charles Bradlaugh, apostolul ateismului.
Îşi pierde locul în Parlament la alegerile generale.
Se retrage la Avignon cu Helen Taylor.
1869 *The Subjection of Women* (scrisă în 1861)
1872 Se naşte Bertrand Russel, căruia Mill i-a fost naş.
1873 Mill moare la Avignon. Este îngropat acolo, alături de soţia sa.

Capitolul I
CONSIDERAŢII GENERALE

Puţine din circumstanţele ce alcătuiesc actuala situaţie a cunoaşterii umane sunt mai departe de aşteptările noastre, sau mai semnificative pentru starea de înapoiere în care lâncezeşte speculaţia asupra celor mai importante subiecte, decât infimul progres înregistrat în soluţionarea controversei privitoare la criteriul corectitudinii (right) şi incorectitudinii (wrong). Din zorii reflecţiei filosofice, problema lui *summum bonum* sau, ceea ce e acelaşi lucru, problema fundamentului moralităţii, a fost socotită drept cea mai importantă chestiune a gândirii speculative; ea a preocupat minţile cele mai dotate şi le-a divizat în secte şi şcoli ce s-au luptat cu vigoare unele cu celelalte. Şi, după mai bine de două mii de ani, aceleaşi discuţii continuă, filosofii sunt încă aliniaţi sub aceleaşi drapele de luptă şi nici gânditorii, nici oamenii obişnuiţi nu par să fie mai aproape de întrunirea unanimităţii cu privire la acest subiect decât a fost tânărul Socrate pe când îl asculta pe bătrânul Protagora şi susţinea (dacă dialogurile lui Platon se bazează pe o conversaţie reală) teoria utilitarismului împotriva moralei populare a aşa-zisului sofist.

E adevărat că o confuzie şi o incertitudine asemănătoare, iar în unele cazuri un dezacord similar, există cu privire la primele principii ale tuturor ştiinţelor, neexceptând-o pe aceea care e socotită cea mai certă dintre ele – matematica, fără ca asta să afecteze prea mult, ba chiar, în cele mai multe cazuri, fără să afecteze deloc,

credibilitatea concluziilor lor. Anomalia nu e decât aparentă; explicaţia ei stă în aceea că susţinerile de detaliu ale unei ştiinţe nu sunt de obicei deduse din, nici nu depind în ce priveşte dovedirea lor de, ceea ce se cheamă principiile prime. Dacă nu ar fi aşa, nu ar exista ştiinţă mai precară sau ale cărei concluzii să fie mai insuficient întemeiate decât algebra, care nu-şi derivă nici una din certitudinile sale din ceea ce se predă îndeobşte învăţăceilor sub numele de elemente ale sale, căci acestea, aşa cum sunt formulate de unii dintre cei mai eminenţi profesori, sunt tot atât de pline de ficţiuni (fictions) precum dreptul englez şi de mistere precum teologia. Adevărurile acceptate în ultimă instanţă ca principii prime ale unei ştiinţe sunt, de fapt, rezultatele finale ale analizei metafizice aplicate asupra noţiunilor elementare familiare acelei ştiinţe; iar relaţia lor cu ştiinţa în cauză nu e aceea dintre fundaţie şi edificiu, ci aceea dintre rădăcini şi copac: rădăcinile îşi pot îndeplini sarcina la fel de bine chiar dacă nu sunt niciodată dezgropate şi scoase la lumină. Dar cu toate că în ştiinţă adevărurile particulare preced teoria generală, contrariul ar fi de aşteptat în cazul unei noi arte practice cum sunt morala sau legislaţia. Orice acţiune e făcută în vederea unui scop şi pare firesc să presupunem că regulile de acţiune trebuie să-şi împrumute întregul lor specific şi culoarea din scopul pe care îl servesc. Când ne-am angajat să întreprindem ceva, s-ar părea că primul, şi nu ultimul lucru de care avem nevoie e o concepţie clară şi precisă cu privire la ce anume urmărim. Un test al corectitudinii sau incorectitudinii trebuie să reprezinte mijlocul de a stabili ceea ce e corect sau incorect şi nu o consecinţă a stabilirii prealabile a unui asemenea lucru.

Dificultatea nu e evitată prin apelul la populara teorie a unei facultăţi naturale , a unui simţ sau a unui instinct care ne-ar spune ce e corect sau incorect. Căci – în afară de

faptul că existenţa unui asemenea instinct moral este ea însăşi o chestiune disputată – cei ce cred totuşi în el şi au, în acelaşi timp, unele veleităţi filosofice, au fost obligaţi să abandoneze ideea că acest instinct ar deosebi ceea ce e corect de ceea ce e incorect într-un caz particular tot aşa cum o fac celelalte simţuri ale noastre când discern o imagine sau un sunet produse în faţa noastră. Conform tuturor interpreţilor ei care merită numele de gânditori, facultatea noastră morală ne oferă numai principiile generale ale judecăţilor morale; ea e o ramură a raţiunii, nu a facultăţii noastre sensibile şi trebuie folosită pentru doctrinele abstracte ale moralităţii, nu pentru percepţia în concret a acesteia. Şcoala intuitivistă de etică, nu mai puţin decât aceea ce ar putea fi numită şcoala inductivistă, insistă pe necesitatea legilor generale. Ambele sunt de acord că moralitatea acţiunii individuale nu e o chestiune de percepţie directă, ci de aplicare a unei legi la un caz individual. Ele recunosc, de asemenea, în bună măsură, aceleaşi legi morale, dar se deosebesc în ce priveşte evidenţa lor şi izvorul din care-şi alimentează ele autoritatea. Conform uneia din opinii, principiile moralei sunt evidente *a priori* şi nu presupun nimic altceva pentru a-şi impune recunoaşterea decât înţelegerea sensului termenilor. Conform celeilalte doctrine, corectitudinea şi incorectitudinea, ca şi adevărul şi falsul, sunt probleme ce ţin de observaţie şi experienţă. Dar ambele susţin că moralitatea trebuie dedusă din principii, iar şcoala intuitivistă afirmă tot atât de ferm ca şi cea inductivistă că există o ştiinţă a moralei. Cu toate acestea, ele rareori încearcă să întocmească o listă a principiilor *a priori* menite să servească drept premise acestei ştiinţe; şi încă mai rar fac vreun efort de a reduce aceste principii diferite la un singur principiu prim, la un temei comun al obligaţiei. Ele fie presupun că preceptele obişnuite ale moralei au o autoritate *a priori*, fie oferă ca fundament comun al

respectivelor maxime vreo generalitate a cărei autoritate e şi mai puţin evidentă decât aceea a maximelor însele şi care nu a reuşit niciodată să câştige recunoaşterea publică. Totuşi, pentru ca aceste pretenţii să fie susţinute, trebuie fie să existe un anume principiu fundamental unic, sau lege, la rădăcina întregii morale, fie, dacă sunt mai multe, trebuie să existe o anume ordine de prioritate între ele; iar principiul unic, sau regula după care se decide între principii diferite atunci când ele se află în conflict, trebuie să fie evident.

A pune problema în ce măsură efectele rele ale acestei deficienţe au fost atenuate în practică sau în ce măsură au fost viciate sau aruncate în nesiguranţă convingerile morale ale omenirii din cauza nerecunoaşterii unui standard ultim – ei bine, toate acestea ar presupune o trecere în revistă completă şi o critică a doctrinelor etice trecute şi actuale. S-ar putea arăta uşor, totuşi, că dacă aceste convingeri morale au atins un anume nivel de stabilitate şi consistenţă, aceasta se datoreşte în principal influenţei tacite a unui standard nerecunoscut explicit. Deşi inexistenţa unui principiu prim recunoscut a făcut ca etica să fie nu atât un ghid, cât o consacrare a sentimentelor concrete ale oamenilor, totuşi, dat fiind că aceste sentimente, atât de aprobare cât şi de dezaprobare, sunt în bună măsură influenţate de ceea ce oamenii consideră a fi efectele lucrurilor asupra fericirii lor, principiul utilităţii sau, cum l-a numit Bentham mai târziu, principiul celei mai mari fericiri, a avut un mare rol în formarea concepţiilor morale, inclusiv ale acelor persoane care i-au respins cu tot dispreţul autoritatea. Nu există nici o şcoală de gândire care să refuze să admită că influenţa acţiunilor asupra fericirii este un aspect dintre cele mai însemnate şi chiar prevalente ale vieţii morale, oricât de nedispuşi ar fi să-l recunoască drept principiu fundamental al moralităţii şi drept izvor al obligaţiei morale. Aş putea merge mai

departe şi să spun că pentru toţi acei moralişti apriorici care consideră că argumentarea e un lucru necesar, argumentele utilitariste sunt indispensabile. Nu e intenţia mea să critic aici asemenea gânditori, dar nu mă pot abţine să mă refer, pentru ilustrare, la un tratat sistematic al unuia dintre cei mai iluştri dintre ei, la *Metafizica moravurilor* a lui Kant. Acest om remarcabil, al cărui sistem de gândire va rămâne pentru mult timp drept unul dintre reperele istoriei speculaţiei filosofice, formulează, în tratatul menţionat, un principiu prim universal ca origine şi temei al obligaţiei morale; iată-l: "Acţionează în aşa fel încât regula după care ai acţionat să poată fi adoptată ca lege de către toate fiinţele raţionale"*.

Dar când începe să deducă din acest precept diferite datorii morale concrete, el eşuează, aproape grotesc, în tentativa de a arăta că ar exista vreo contradicţie, vreo imposibilitate logică (ca să nu mai vorbim de una fizică) în adoptarea de către orice fiinţă raţională a celor mai cumplit de imorale reguli de conduită. Tot ceea ce arată el e că tocmai *consecinţele* adoptării lor universale ar fi de aşa natură încât nimeni nu ar vrea să şi le asume.

Cu această ocazie, fără a mai discuta şi alte teorii, voi încerca să contribui întrucâtva la înţelegerea şi la mai buna apreciere a teoriei "utilitariste" sau a "fericirii" şi a căilor pe care ea ar putea fi demonstrată. E evident însă că nu poate fi vorba aici de o demonstrare (proof) în sensul obişnuit şi popular al cuvântului. Problemele vizând scopurile ultime nu sunt susceptibile de demonstraţie directă. Demonstrarea faptului că ceva este bun nu poate fi făcută decât arătând că el e un mijloc în vederea a altceva ce se admite că e bun fără demonstraţie. Se demonstrează că arta medicală e bună prin aceea că ea asigură sănătatea; dar cum e posibil să se demonstreze că

* *Metaphysics of Ethics.* Referirea se face la *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*. (N. trad.)

sănătatea e bună? Arta muzicii e bună din motivul, între altele, că produce plăcere; dar ce demonstrație se poate da faptului că plăcerea e bună? Prin urmare, dacă se susține că există o formulă cuprinzătoare ce conține toate lucrurile bune în sine și se mai susține că dacă orice altceva este bun, el este bun nu ca scop, ci ca mijloc, atunci acea formulă poate fi acceptată sau respinsă, dar ea nu e obiectul a ceea ce se înțelege îndeobște prin demonstrație. Nu vom deduce, totuși, de aici că acceptarea sau respingerea ei trebuie să depindă de un impuls orb sau de o alegere arbitrară. Există un sens mai larg al cuvântului "demonstrație", aplicabil și la această chestiune, ca, de altfel, la orice altă problemă disputată din câmpul filosofiei. Acest subiect e de competența facultății raționale iar această facultate nu îl tratează niciodată doar pe calea intuiției. Intelectului trebuie să-i fie aduse considerente apte să-l determine fie să-și dea consimțământul, fie să și-l retragă în raport cu această doctrină; și asta echivalează cu o demonstrație.

Vom examina aici de ce natură sunt aceste considerente, în ce fel se aplică ele cazului în discuție și ce temeiuri raționale pot fi date, în consecință, pentru a accepta sau a respinge formula utilitaristă. Dar o condiție preliminară a acceptării sau respingerii raționale e ca formula să fie corect înțeleasă. Cred că imaginea foarte imperfectă pe care oamenii și-au format-o îndeobște cu privire la înțelesul acesteia reprezintă principalul obstacol în calea receptării ei; și mai cred că, dacă ar putea fi curățată măcar de cele mai grosolane interpretări eronate, problema ar fi mult simplificată și s-ar înlătura o mare parte a dificultăților. Prin urmare, înainte de a încerca să intru în problema temeiurilor filosofice ale opțiunii pentru standardul utilitarist, voi oferi câteva ilustrări ale însăși doctrinei, cu intenția de a arăta mai limpede ce este ea, a o distinge de ce nu este și a înlătura acele obiecții practice

adresate ei care fie se originează în, fie sunt strâns legate de interpretările greşite ale înţelesului său. După ce voi fi pregătit astfel terenul, mă voi strădui în continuare să arunc asupra acestei probleme cât mai multă lumină sunt în stare, privind-o ca pe o chestiune de teorie filosofică.

Capitolul II
CE ESTE UTILITARISMUL

Doar o remarcă trecătoare e nevoie să facem în legătură cu gafa ignorantă de a presupune că aceia care susţin că utilitatea e testul a ceea ce e corect şi incorect ar folosi termenul în sensul restrictiv şi doar colocvial care o opune pe aceasta plăcerii. Datorăm scuze oponenţilor filosofici ai utilitarismului pentru a-i fi confundat momentan, cel puţin aparent, cu cei ce sunt capabili de o eroare atât de absurdă; eroare care e cu atât mai bizară cu cât acuza contrară, de a raporta totul la plăcere, şi încă în forma ei cea mai grosolană, este o altă imputare uzuală adresată utilitarismului; şi, cum a fost remarcat cu acuitate de un autor competent, acelaşi gen de persoane, ba adesea chiar aceleaşi persoane, denunţă teoria "ca impracticabil de aridă atunci când cuvântul 'utilitate' precede cuvântul 'plăcere' şi ca voluptos de practicabilă atunci când cuvântul 'plăcere' precede cuvântul 'utilitate'". Cei ce ştiu câte ceva despre acest subiect sunt conştienţi de faptul că fiecare autor care a susţinut teoria utilităţii, de la Epicur la Bentham, a înţeles prin utilitate nu ceva deosebit de plăcere, ci plăcerea însăşi, laolaltă cu evitarea durerii; şi în loc să opună utilul agreabilului sau ornamentalului, ei au declarat întotdeauna că utilul înseamnă tocmai aceste lucruri, între altele. Cu toate acestea, gloata, inclusiv gloata celor ce scriu, şi scriu nu doar în ziare şi periodice, ci şi în cărţi cu greutate şi pretenţii, cade în mod constant în această eroare superficială. Preluând cuvântul

"utilitarist", dar neştiind nimic despre el în afara felului cum sună, ei exprimă de regulă prin acest cuvânt respingerea sau neglijarea plăcerii în unele din formele sale, anume a frumosului, a decorativului, a delectării. Dar termenul nostru nu e, dintr-o asemenea ignoranţă, aplicat greşit doar într-un sens depreciativ, ci, câteodată, şi ca un compliment: ca şi cum el ar presupune o anumită superioritate faţă de frivolitate şi faţă de simplele plăceri ale momentului. Iar această utilizare pervertită e singura în care cuvântul e popularizat şi singura din care noile generaţii îşi formează o idee cu privire la înţelesul său. Cei ce au introdus cuvântul, dar care timp de mulţi ani s-au lepădat de el ca apelativ distinctiv, ar putea să se simtă acum chemaţi să-l reia, dacă pot spera, în acest fel, să contribuie cu ceva la salvarea sa de la o asemenea degradare cumplită*. Concepţia care acceptă ca fundament al moralei Utilitatea sau Principiul Celei Mai Mari Fericiri (The Greatest Happiness Principle), susţine că acţiunile sunt corecte (right) în măsura în care ele tind să promoveze fericirea şi sunt incorecte (wrong) în măsura în care tind să producă inversul fericirii. Prin fericire se înţelege plăcerea şi absenţa durerii; prin nefericire, durerea şi privarea de plăcere. Pentru a oferi o prezentare clară a standardului moral formulat de această teorie, ar trebui spuse multe alte lucruri; în particular, ce anume includem sub ideile de durere şi plăcere şi în ce măsură

* Autorul acestui eseu are temeiuri să se considere ca prima persoană care a pus în uz cuvântul "utilitarist". El nu l-a inventat, ci l-a adoptat dintr-o expresie utilizată în treacăt de dl. Galt în *Annals of the Parish* (1821). După folosirea sa timp de mai mulţi ani ca nume distinctiv, el şi alţii l-au abandonat dintr-un dezgust tot mai acentuat pentru tot ce semăna cu o lozincă sau emblemă de tip sectar. Dar ca nume pentru o anume opinie, nu pentru o mulţime de opinii – denotând recunoaşterea utilităţii ca standard şi nu vreo cale concretă de aplicare a lui – termenul satisface o nevoie de limbaj şi oferă, în multe cazuri, un mijloc convenabil de a evita perifraze obositoare.

aceasta rămâne o problemă deschisă. Dar asemenea explicaţii suplimentare nu afectează teoria vieţii (theory of life) în care e înrădăcinată această teorie morală – anume că plăcerea şi absenţa durerii sunt singurele lucruri dezirabile ca scopuri şi că toate lucrurile dezirabile (care sunt, în schema utilitaristă, la fel de numeroase ca în orice altă schemă) sunt dezirabile fie pentru plăcerea inerentă lor, fie ca mijloc de promovare a plăcerii şi de evitare a durerii.

Ei bine, o asemenea teorie a vieţii suscită în multe minţi, între care unele dintre cele mai demne de stimă pentru sentimentele şi ţelurile lor, o repulsie tenace. A presupune că viaţa nu are (cum susţin utilitariştii) nici un alt scop mai înalt decât plăcerea – deci nici un alt obiect mai nobil al dorinţei şi al strădaniei – e considerat a fi absolut jalnic şi umilitor, o doctrină demnă doar de porci (cu care urmaşii lui Epicur erau asemănaţi, dispreţuitor, încă de timpuriu); susţinătorii moderni ai doctrinei sunt câteodată subiectul unor comparaţii la fel de politicoase din partea adversarilor lor germani, francezi sau englezi.

Când au fost astfel atacaţi, epicureenii au răspuns mereu că nu ei, ci acuzatorii lor prezintă natura umană într-o lumină degradantă, deoarece acuzaţia acestora din urmă presupune că fiinţele umane nu sunt capabile de alte plăceri în afara acelora de care sunt capabili porcii. Dacă o asemenea presupunere ar fi adevărată, acuza respectivă nu ar putea fi contestată; dar ea nu ar mai fi atunci o imputare, căci dacă sursele plăcerii ar fi aceleaşi la fiinţele umane şi la porci, regula vieţii care e îndeajuns de bună pentru unii ar fi îndeajuns de bună şi pentru ceilalţi. Compararea vieţii epicurene cu aceea a dobitoacelor e privită ca degradantă tocmai pentru că plăcerile animalice nu se potrivesc cu viziunea fiinţei umane cu privire la fericire. Fiinţele umane au facultăţi mai evoluate decât poftele animalelor şi, odată ce au devenit conştiente de

ele, nu privesc drept fericire nimic ce nu presupune satisfacerea lor. Eu nu consider că epicureenii au fost fără cusur atunci când au extras schema consecinţelor caracteristică lor din principiul utilităţii. A face acest lucru într-o manieră cât de cât satisfăcătoare presupune a lua în considerare multe elemente stoice şi creştine. Dar nu există nici o teorie epicureană cunoscută a vieţii care să nu atribuie plăcerilor intelectului, ale trăirii şi imaginaţiei, ca şi acelora ale sentimentelor morale, o valoare mult mai mare, ca plăceri, decât celor ale simplei senzaţii. Totuşi, trebuie admis că scriitorii utilitarişti, în general, au pus superioritatea plăcerilor mintale asupra celor corporale în primul rând pe seama caracterului lor mai stabil, mai sigur, mai puţin costisitor etc. – adică pe seama avantajelor lor de circumstanţă mai degrabă decât pe aceea a naturii lor intrinseci. Utilitariştii şi-au susţinut pe deplin concepţia sub aceste aspecte deşi ar fi putut adopta, cu totală consecvenţă, şi celălalt punct de vedere, considerat îndeobşte superior. Recunoaşterea faptului că unele *genuri* de plăcere sunt mai dezirabile şi mai valoroase decât altele e pe deplin compatibilă cu principiul utilităţii. Ar fi absurd ca, în condiţiile în care, atunci când evaluăm un lucru, o facem atât din punctul de vedere al cantităţii cât şi al calităţii, evaluarea plăcerilor să fie făcută numai sub aspect cantitativ.

Dacă sunt întrebat ce înţeleg prin diferenţa calitativă a plăcerilor sau ce anume face ca o plăcere să fie mai valoroasă decât alta, exclusiv în calitatea ei de plăcere, deci făcând abstracţie de cantitatea ei mai mare, nu văd decât un singur răspuns posibil. Dintre două plăceri, dacă există una căreia i-au dat o categorică preferinţă toţi – sau aproape toţi – aceia care au avut experienţa amândurora, independent de orice sentiment de obligaţie morală care i-ar face să o prefere, apoi aceea este plăcerea cea mai dezirabilă. Dacă una din cele două plăceri este plasată –

de către aceia care sunt cunoscători competenţi ai amândurora – atât de sus deasupra celeilalte încât ei o preferă chiar dacă ştiu că atingerea ei e însoţită de o mai mare cantitate de insatisfacţie şi nu abandonează urmărirea ei pentru nici o cantitate din cealaltă plăcere, atunci avem dreptul să atribuim acestei desfătări preferate o superioritate calitativă ce covârşeşte atât de mult cantitatea, încât o face, comparativ, nesemnificativă.

E, desigur, un fapt indiscutabil că aceia care sunt la fel de obişnuiţi cu amândouă aceste moduri de viaţă, şi la fel de capabili să aprecieze şi să se bucure de ele, vor manifesta cea mai clară preferinţă pentru acela care pune la lucru facultăţile lor superioare. Puţine făpturi umane vor fi de acord să fie transformate în vreunul din animalele inferioare în schimbul promisiunii unei trăiri depline a plăcerilor animalice; nici o fiinţă umană inteligentă nu ar consimţi să devină un nebun, nici o persoană instruită să devină ignorantă, nici o persoană dotată cu sentimente şi conştiinţă să devină egoistă şi infamă, chiar dacă ar fi convinsă că nebunul, nătângul ori ticălosul sunt mai satisfăcuţi cu propria lor soartă decât e ea cu a sa. Ea nu va renunţa la ceea ce posedă în plus faţă de aceste fiinţe nici măcar în schimbul celei mai depline satisfaceri a tuturor dorinţelor pe care le-ar împărtăşi cu ele. Dacă şi-ar imagina vreodată aşa ceva, ar fi numai în cazul unei atât de mari nefericiri încât, pentru a scăpa de ea, şi-ar schimba soarta pe aproape oricare alta, oricât de lipsită de atracţie ar fi aceasta în ochii ei. O fiinţă dotată cu facultăţi superioare are nevoie de mai multe lucruri pentru a fi fericită, e capabilă, probabil, de suferinţe mai profunde şi, cu siguranţă, e mai vulnerabilă în faţa acestora decât o fiinţă de un tip inferior; dar în ciuda acestei fragilităţi, ea nu poate niciodată dori cu adevărat să se scufunde în ceea ce ea simte a fi un nivel inferior de existenţă. Putem da ce explicaţie vrem acestei rezistenţe; o putem atribui or-

goliului (pride), un nume ce se dă în mod indistinct unora dintre sentimentele cele mai stimabile şi, totodată, cele mai puţin stimabile de care e capabilă umanitatea*; o putem lega de dragostea de libertate şi de independenţă personală, apelul la acestea fiind, la stoici, unul din mijloacele cele mai eficace de inculcare a ei; de dragostea de putere ori de dragostea trăirii exaltate (excitement), ambele intrând în conţinutul ei şi contribuind la ea; dar denumirea cea mai potrivită este aceea de simţ al demnităţii, pe care fiinţele umane îl posedă într-o formă sau alta şi care se află într-o anume proporţie, deşi în nici un caz într-una exactă, cu facultăţile lor superioare; acest simţ este o parte atât de esenţială a fericirii celor în care el se manifestă cu putere încât nimic din ce intră în conflict cu el nu poate fi, decât cu totul trecător, obiect al dorinţei. Oricine presupune că această preferinţă are loc cu preţul sacrificării fericirii – că fiinţa superioară, în circumstanţe măcar aproximativ egale, nu e mai fericită decât cea inferioară – confundă cele două noţiuni, foarte diferite, de fericire şi de satisfacţie (content). Este indiscutabil că fiinţa ale cărei capacităţi de desfătare (enjoyment) sunt inferioare, are şansele cele mai mari să şi le vadă satisfăcute; iar o fiinţă dotată superior va simţi întotdeauna că orice fericire ar căuta în această lume, ea e inevitabil imperfectă. Dar ea poate învăţa să suporte această imperfecţiune, dacă e vorba de o imperfecţiune suportabilă; prezenţa acestei imperfecţiuni nu o va face să invidieze fiinţa care e lipsită de conştiinţa acesteia, fie şi numai pentru motivul că aceasta din urmă nu simte deloc binele pe care-l lasă să se întrevadă această imperfecţiune. E mai bine să fii o fiinţă umană nesatisfăcută decât un porc satisfăcut; e mai bine să fii un Socrate nesatisfăcut decât un nebun satisfăcut. Iar dacă nebunul sau porcul sunt de

* *Pride, (orgoliu)* are sensul de mândrie, dar şi de îngâmfare, trufie, etc. (N. trad.)

altă părere, aceasta se datorează faptului că ei cunosc numai o latură a problemei. Ceilalţi sunt conştienţi de ambele laturi.

S-ar putea obiecta că mulţi dintre cei apţi de plăceri superioare le amână, uneori, sub influenţa tentaţiei, în favoarea celor inferioare. Dar acest fapt e întru totul compatibil cu o deplină recunoaştere a superiorităţii intrinseci a plăcerilor mai rafinate. Din cauza unor slăbiciuni de caracter, oamenii aleg adesea binele cel mai la îndemână deşi ştiu că el e de mai mică valoare; şi aceasta nu numai atunci când e vorba de a alege între două plăceri ale corpului, ci şi atunci când e vorba de a alege între plăcerile trupeşti şi cele spirituale (mental). Ei caută răsfăţul simţurilor cu preţul afectării sănătăţii deşi sunt perfect conştienţi că sănătatea e binele mai mare. S-ar mai putea aduce obiecţia că mulţi dintre aceia care încep prin a fi de un entuziasm tineresc pentru tot ce e nobil, pe măsură ce avansează în ani se scufundă în nepăsare şi egoism. Dar eu nu cred că aceia care suferă o asemenea obişnuită schimbare aleg în mod voluntar plăcerile inferioare în locul celor superioare. Cred că, înainte ca ei să se dedice exclusiv unora, au devenit deja incapabili de celelalte. Capacitatea de a avea sentimente mai nobile este, în cele mai multe naturi, o plantă firavă, uşor ucisă nu doar de influenţele ostile, ci de chiar lipsa hranei; şi în cazul majorităţii persoanelor tinere ea moare repede dacă preocupările cărora li s-au dedicat şi societatea în mijlocul căreia au fost aruncate, nu sunt favorabile exerciţiului acestei capacităţi superioare. Oamenii îşi pierd aspiraţiile înalte, cum îşi pierd şi gusturile intelectuale, din cauză că nu au timpul necesar sau prilejul favorabil de a le activa; şi se dedau plăcerilor inferioare nu atât pentru că le-ar prefera deliberat, ci deoarece fie că acestea sunt singurele la care au acces, fie sunt singurele de care se mai simt capabili să se bucure. Ne-am putea îndoi că există cineva

care, sensibil la ambele clase de plăceri, a preferat vreodată pe cele inferioare cu bună ştiinţă şi cu deplină cumpănire, chiar dacă mulţi, la toate vârstele, au suferit o înfrângere în tentativa zadarnică de a le combina pe amândouă.

În faţa acestui verdict al singurilor judecători competenţi cred că nu mai e loc de apel. La întrebarea care din cele două plăceri e preferabilă sau care din cele două moduri de existenţă este cel mai reconfortant pentru trăirile noastre – abstracţie făcând de atributele sale morale şi de consecinţele sale – trebuie acceptat următorul răspuns final: se va accepta judecata celor ce sunt calificaţi întru aceasta prin cunoaşterea ambelor cazuri sau, dacă aceştia diferă în păreri, judecata celor mai mulţi dintre ei. Şi trebuie să nu avem nici cea mai mică ezitare în a accepta această judecată cu privire la calitatea plăcerilor deoarece nu există vreun alt tribunal la care să apelăm nici măcar în chestiunea cantităţii. Căci ce alt mijloc există de a determina care dintre două dureri e mai acută sau care dintre două senzaţii plăcute e mai intensă în afara sufragiului general al celor ce sunt familiarizaţi cu amândouă? Nici plăcerile şi nici durerile nu sunt omogene, iar durerea e întotdeauna diferită de plăcere. Ce ar putea decide dacă o anumită plăcere merită să fie dobândită cu preţul unei anumite dureri decât sentimentele şi judecata celor care au făcut experienţa lor? Când, prin urmare, aceste sentimente şi această judecată consideră că plăcerile derivate din facultăţile superioare sunt preferabile *ca gen*, indiferent de intensitatea lor, celor de care e capabilă natura animală, neposesoare a facultăţilor superioare, ele merită să se bucure, în această privinţă, de o încredere similară.

Am zăbovit asupra acestui punct pentru că el e o parte necesară a unei concepţii perfect juste cu privire la utilitate sau fericire privită ca regulă directoare a conduitei umane. Dar el nu e nici pe departe o condiţie

indispensabilă pentru acceptarea standardului utilitarist; căci acest standard nu vizează cea mai mare fericire a însuşi agentului, ci cea mai mare cantitate totală (altogether) de fericire; şi dacă se poate pune sub semnul îndoielii faptul dacă un caracter nobil e întotdeauna fericit graţie nobleţii sale, nu poate exista nici o îndoială că el face fericiţi alţi oameni şi că lumea în genere se află într-un imens câştig datorită lui. Aşadar, utilitarismul îşi poate atinge ţelul numai prin cultivarea generală a nobleţii de caracter, chiar dacă fiecare individ ar beneficia doar de nobleţea altora, iar propria sa nobleţe, în măsura în care aceasta priveşte fericirea, ar fi o simplă deducere din beneficiul astfel obţinut. Dar simpla enunţare a unei absurdităţi cum e aceasta din urmă face superfluă orice încercare de respingere a ei.

Conform Principiului Celei Mai Mari Fericiri, aşa cum a fost explicat mai sus, scopul ultim, în raport cu care şi pentru atingerea căruia toate celelalte lucruri sunt dezirabile (fie că avem în vedere propriul nostru bine sau pe al altora) este o existenţă scutită cât se poate de mult de durere şi bogată cât se poate de mult în desfătări (enjoyments) atât sub aspect cantitativ, cât şi calitativ; testul calităţii şi regula de a măsura calitatea în raport cu cantitatea este preferinţa resimţită de aceia care – datorită ocaziilor pe care le-au avut de a trăi aceste experienţe, la care mai trebuie să adăugăm aptitudinile lor de a se introspecta şi auto-observa – sunt cei mai înzestraţi cu mijloacele necesare comparării. Acesta fiind, conform opiniei utilitariste, scopul acţiunii umane, el e, totodată, în mod necesar, standardul moralităţii; moralitate care, în consecinţă, poate fi definită ca ansamblul regulilor şi preceptelor conduitei umane prin subordonare la care se poate asigura, în cea mai mare măsură, întregii omeniri o existenţă aşa cum a fost descrisă aici; şi nu numai omenirii, ci, în măsura în care natura lucrurilor o admite, întregii

creaţii sensibile.

Contra acestei doctrine se ridică, totuşi, un alt grup de critici care spun că fericirea, în orice formă a ei, nu poate fi scopul raţional al vieţii şi acţiunii umane deoarece, înainte de toate, el nu poate fi atins; ei întreabă cu dispreţ: Ce drept aveţi voi să fiţi fericiţi? – o întrebare pe care dl. Carlyle o desăvârşeşte cu adaosul: Ce drept aţi avut voi, cu câtva timp în urmă, chiar *să fiţi* ? Apoi ei spun că oamenii pot să trăiască şi *fără* fericire; că toate fiinţele umane nobile au simţit acest lucru şi nu ar fi putut deveni nobile decât învăţând lecţia lui *Entsagen*, a renunţării, lecţie care, dacă e învăţată şi urmată cu grijă, afirmă ei, reprezintă începutul şi condiţia necesară a oricărei virtuţi.

Prima din aceste obiecţii, dacă ar fi întemeiată, ar merge chiar la rădăcina chestiunii: căci dacă nu e cazul ca fericirea să fie posedată de fiinţele umane, atunci dobândirea ei nu poate fi scopul moralităţii sau al conduitei raţionale. Totuşi, chiar şi în acest caz, ceva poate fi spus încă în favoarea teoriei utilitariste: utilitatea include nu doar urmărirea fericirii, ci şi prevenirea sau micşorarea nefericirii; şi chiar dacă primul ţel e himeric, va rămâne cu atât mai mult loc şi o nevoie cu atât mai imperativă pentru cel din urmă, cel puţin atâta vreme cât omenirea găseşte potrivit să trăiască şi nu caută refugiu în actul simultan de sinucidere, recomandat în anumite condiţii de Novalis. Totuşi, atunci când se susţine atât de hotărât imposibilitatea ca viaţa umană să fie fericită, această aserţiune, dacă nu e un simplu joc de cuvinte, este cel puţin o exagerare. Dacă prin fericire se înţelege o continuă exaltare a celor mai înalte plăceri, atunci e destul de clar că aşa ceva este imposibil. O stare de exaltare a plăcerii durează numai câteva momente sau, în unele cazuri, cu intermitenţe, ore sau zile; ea e ocazionalul fulger strălucitor al desfătării, nu flacăra ei durabilă şi liniştită. De acest lucru au fost pe deplin conştienţi atât filosofii care

au pretins că fericirea e scopul vieţii, cât şi aceia care i-au luat în derâdere. Fericirea pe care o aveau ei în vedere nu se referea la o viaţă de extaz, ci la momente de acest fel, într-o existenţă formată din puţine şi trecătoare dureri, din multe şi variate plăceri, cu o clară predominare a activului asupra pasivului şi având ca fundament al întregului ideea de a nu aştepta de la viaţă mai mult decât e capabilă să-ţi ofere. O asemenea viaţă a părut întotdeauna celor ce au avut destul noroc să o trăiască demnă de numele de fericire. Şi o asemenea existenţă este şi acum şansa multora, de-a lungul unor porţiuni considerabile ale vieţii lor. Jalnica educaţie actuală şi jalnicele rânduieli sociale de azi sunt singurele piedici reale în calea atingerii ei de aproape toată lumea.

Criticii s-ar putea să se îndoiască de faptul că fiinţele umane, odată învăţate să considere fericirea drept scop al vieţii, vor fi satisfăcute cu o aşa de mică parte a ei. Însă o mare parte a omenirii a fost satisfăcută chiar cu mult mai puţin. Principalele elemente constitutive ale unei vieţi fericite par a fi două, fiecare fiind adesea considerat suficient, în sine, pentru atingerea scopului: liniştea şi exaltarea emoţională (excitement). Dacă au multă linişte, majoritatea consideră că pot fi mulţumiţi cu foarte puţine plăceri; dacă trăiesc în plină exaltare emoţională, mulţi pot să suporte mai uşor o cantitate mai mare de durere. Nu există, desigur, o imposibilitate inerentă care să interzică, chiar şi masei de oameni, să unească aceste două elemente, căci ele sunt atât de departe de a fi incompatibile încât se află într-o alianţă naturală, prelungirea oricăreia fiind o pregătire şi o stârnire a dorinţei pentru cealaltă. Doar aceia pentru care nepăsarea a ajuns un viciu nu doresc exaltarea emoţiilor după un răstimp de tihnă; doar aceia în care nevoia de exaltare emoţională e o boală consideră că liniştea care urmează acesteia e plictisitoare şi insipidă, iar nu plăcută în proporţie directă

cu plăcerea ce a precedat-o. Atunci când oamenii ce se bucură de o soartă potrivit de norocoasă nu găsesc suficientă bucurie în viaţă pentru a o face să fie valoroasă pentru ei, cauza e, în general, aceea că lor nu le pasă decât de ei înşişi. Pentru cei ce sunt lipsiţi de capacităţi afective, publice ori private, bucuriile vieţii sunt mult diminuate şi, în orice caz, scad ca valoare pe măsură ce se apropie vremea când toate interesele egoiste trebuie să se încheie în moarte; pe când aceia care lasă în urma lor motive de afecţiune personală şi, mai ales, aceia care au cultivat, în plus, un sentiment de simpatie faţă de interesele colective ale omenirii, vor păstra un tot atât de viu interes pentru viaţă în ajunul morţii pe cât l-au avut în plinătatea tinereţii şi sănătăţii lor. După egoism, cauza principală care face viaţa nesatisfăcătoare e lipsa de cultură intelectuală. O minte cultivată – nu mă refer la cea a filosofului, ci la orice minte pentru care s-au deschis fântânile cunoaşterii, şi care a fost învăţată, cât de cât, să-şi folosească facultăţile – găseşte izvor de inepuizabil interes în tot ceea ce o înconjoară: în obiectele naturii, în realizările artei, în închipuirile poeziei, în întâmplările istoriei, în căile, trecute şi prezente, parcurse de umanitate, ca şi în perspectivele ei viitoare. E posibil, desigur, să devii indiferent la toate acestea, şi asta fără să fi epuizat nici a mia parte din ele, dar un asemenea lucru nu se poate întâmpla decât atunci când nu ai avut de la bun început nici un fel de interes moral sau uman în asemenea chestiuni şi ai văzut în ele doar un prilej de satisfacere a curiozităţii.

Nu există nici un motiv de principiu pentru care o cultivare a spiritului, aptă să trezească un interes intelectual pentru asemenea teme de contemplare, nu ar fi accesibilă oricui s-a născut într-o ţară civilizată. Tot atât de puţin necesar e ca toate fiinţele umane să fie de tipul individualistului egoist, golite de orice sentiment şi lipsite de orice preocupare înafara acelora orientate spre propria

lor individualitate meschină. Naturile superioare sunt, chiar şi azi, suficient de numeroase pentru a da seama cu elocvenţă de ceea ce poate fi specia umană. Orice fiinţă umană bine crescută e capabilă, deşi în grade inegale, de veritabile sentimente afective intime şi de o reală sensibilitate faţă de binele public. Într-o lume în care sunt atâtea lucruri demne de interes, atâtea motive de bucurie, dar şi atâtea de îndreptat şi de îmbunătăţit, oricine posedă cât de cât aceste elemente morale şi intelectuale e apt să ducă o existenţă ce poate fi numită pe drept cuvânt de invidiat; şi în măsura în care unei asemenea persoane nu-i e interzisă libertatea de a se folosi de izvoarele fericirii aflate la îndemâna ei – prin legi rele sau prin supunerea la voinţa altora – ea nu va rata şansa de a trăi o asemenea existenţă demnă de invidiat; pentru aceasta, ea trebuie să evite adevăratele rele ale vieţii, marile surse ale suferinţei fizice şi mentale, cum sunt sărăcia, boala şi lipsa de omenie, bicisnicia sau pierderea prematură a lucrurilor iubite. Principalul aspect al problemei constă, aşadar, în lupta cu aceste vitregii de care numai rar şi cu mult noroc poţi scăpa în întregime şi care, după cum stau lucrurile acum, nu pot fi preîntâmpinate şi adesea nici măcar diminuate. Totuşi, nici unul dintre aceia ale căror păreri merită să fie ascultate nu se îndoiesc că cele mai multe dintre aceste mari dureri ale lumii sunt în sine extirpabile şi că ele vor fi, până la urmă, efectiv reduse între nişte limite extrem de înguste dacă umanitatea va continua să progreseze. Sărăcia, ce presupune, în orice ipostază a ei, suferinţă, poate fi complet eliminată graţie înţelepciunii societăţii combinată cu bunul simţ şi cu spiritul de prevedere al indivizilor. Până şi cel mai de temut dintre duşmani, boala, poate fi infinit redusă ca amploare printr-o bună educaţie fizică şi morală şi printr-un control adecvat al influenţelor nocive; în plus, progresul ştiinţei ne oferă promisiunea ca în viitor să putem stăpâni mai direct

acest inamic detestabil. Fiecare pas făcut în această direcţie ne păzeşte nu numai de acei factori care ne-ar scurta viaţa, ci, şi asta e încă mai demn de interes, înlătură situaţiile care ne blochează acesul la fericire. Cât priveşte vicisitudinile situaţiei materiale, precum şi celelalte dezamăgiri legate de împrejurările lumeşti, ele sunt, în principal, fie efectul unei mari imprudenţe, fie al unor rău stăpânite dorinţi, fie al unor instituţii sociale rele sau imperfecte. Pe scurt, toate marile surse ale suferinţei umane pot fi stăpânite în bună măsură, unele chiar în totalitate, prin prevedere omenească şi prin efort; şi cu toate că un lung şir de generaţii vor pieri înainte de a obţine victoria, aceasta va avea totuşi loc dacă nu vor lipsi voinţa şi priceperea – iar fiecare inteligenţă suficient de dotată şi suficient de generoasă pentru a lua parte, în oricât de mică măsură şi cu oricât de puţină ostentaţie, la o asemenea strădanie, va resimţi o nobilă bucurie prin chiar participarea la luptă, bucurie de care nu ar consimţi să se lipsească în schimbul nici unui privilegiu egoist.

Aceste consideraţii ne duc la adevărata evaluare a ceea ce spun acei critici care susţin că e posibil, şi chiar obligatoriu, să învăţăm să trăim fără fericire. Neîndoielnic e posibil să trăim fără fericire; o fac involuntar nouăsprezece oameni din douăzeci, chiar în acele părţi ale lumii care sunt mai puţin adâncite în barbarie; o face adesea, în mod voluntar, eroul sau martirul, de dragul a ceva ce el preţuieşte mai mult decât fericirea proprie. Dar ce este acest ceva dacă nu fericirea altora sau unele din condiţiile presupuse de această fericire? E un lucru nobil să fii capabil să abandonezi cu totul propria-ţi porţie de fericire sau prilejul de a o avea; dar acest sacrificiu trebuie făcut, până la urmă, cu un anume scop; el nu e propriul său scop; şi dacă ni se spune că acest scop nu e fericirea ci virtutea, care e mai bună decât fericirea , atunci întreb: s-ar face oare acest sacrificiu dacă eroul sau martirul nu

ar crede că el va scuti astfel pe alţii de sacrificii similare? S-ar face oare acest sacrificiu dacă ei ar crede că renunţarea la fericirea proprie nu ar produce nici un fruct pentru semenii lor, ci i-ar aduce chiar în situaţia lor, adică în condiţia unor persoane ce au renunţat la fericire? Tot respectul pentru cei ce pot să-şi refuze plăcerile vieţii atunci când prin aceasta contribuie din plin la sporirea cantităţii de fericire din lume; dar cel ce face acest lucru sau propovăduieşte facerea lui în orice alt scop nu e mai demn de admiraţie decât ascetul urcat pe stâlpul său. El poate fi o pildă pentru ceea ce *poate* face omul, dar cu siguranţă nu un exemplu de ceea ce *trebuie* să facă.

Cu toate că numai într-o stare imperfectă a ordinii lumii modul cel mai bun de a servi fericirea altora e prin sacrificiul absolut al propriei fericiri, atâta vreme cât lumea se află în această stare imperfectă sunt întru totul de acord că a fi gata să faci un asemenea sacrificiu reprezintă virtutea cea mai înaltă ce poate fi găsită la om. Voi adăuga că, dată fiind această stare a lumii, oricât de paradoxal ar suna cuvintele mele, conştiinţa capacităţii de a trăi lipsit de fericire dă speranţele cele mai mari de a atinge, în măsura posibilului, fericirea. Căci nimic înafara acestei conştiinţe nu poate ridica o persoană deasupra hazardurilor vieţii, făcând-o să simtă că, oricât de potrivnice i-ar fi soarta şi norocul, ele nu au puterea de a o supune; acest sentiment odată posedat, o eliberează de prea multă nelinişte cauzată de relele vieţii şi îi permite să cultive în linişte, ca stoicii în vremurile grele ale Imperiului Roman, izvoarele de satisfacţie accesibile ei, fără să se preocupe de incertitudinile legate de durata lor sau de sfârşitul lor inevitabil.

Utilitariştii nu au încetat niciodată să susţină că moralitatea devotamentului personal le aparţine cu tot atâta îndreptăţire ca şi stoicilor sau transcendentaliştilor. Morala utilitaristă recunoaşte în fiinţele umane

capacitatea de a sacrifica propriul bine pentru binele altora. Ea refuză doar să admită că sacrificiul în sine e bun. Un sacrificiu care nu sporeşte sau nu tinde să sporească suma totală a fericirii e considerat inutil. Singura renunţare acceptată e devoţiunea faţă de fericirea altora sau faţă de unele din mijloacele care asigură această fericire, fiind vorba aici fie de fericirea colectivă a omenirii, fie de cea a indivizilor în limitele impuse de interesele colective ale umanităţii.

Trebuie să repet din nou ceva ce adversarii utilitarismului au rareori imparţialitatea necesară să recunoască, anume că fericirea, care constituie standardul utilitarist al conduitei corecte, nu e fericirea proprie agentului, ci aceea a tuturor celor avuţi în vedere. Utilitarismul pretinde agentului să fie tot atât de imparţial precum un spectator dezinteresat şi mărinimos atunci când e vorba să pună în cumpănă propria sa fericire şi fericirea altora. În regula de aur a lui Isus din Nazareth putem găsi întregul spirit al eticii utilităţii. "Să faci altora aşa cum vrei să ţi se facă ţie" şi "să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi" – iată perfecţiunea ideală a moralei utilitariste. Cât priveşte mijloacele de a ne apropia de acest ideal, utilitarismul preconizează, mai întâi, ca legile şi rânduielile sociale să pună fericirea sau (altfel zis, într-un sens mai practic) interesul fiecărui individ cât mai în armonie cu interesul tuturor; în al doilea rând, ca educaţia şi convingerile, care au o atât de mare influenţă asupra caracterului omenesc, să-şi folosească această influenţă pentru a sădi în mintea fiecărui individ o asociere indisolubilă între propria sa fericire şi binele tuturor, mai cu seamă între propria fericire şi practica acelor moduri de conduită, negative şi pozitive, care sunt prescrise de interesul pentru fericirea universală; şi aceasta astfel încât el nu numai să nu fie capabil să conceapă posibilitatea unei fericiri personale asociată cu o conduită opusă binelui general, dar, mai

mult, impulsul direct spre promovarea binelui general să fie unul din motivele uzuale ale acţiunii sale iar sentimentele legate de acest impuls să ocupe un loc important în viaţa sufletească a oricărei fiinţe umane. Dacă cei ce contestă morala utilitaristă şi-ar reprezenta-o în adevărata ei înfăţişare, care e aceasta, nu ştiu dacă ar putea spune că-i lipseşte vreuna din virtuţile posedate de alte doctrine morale; căci care sistem etic favorizează o mai frumoasă şi mai înălţătoare dezvoltare a naturii umane? Sau care sunt acele resorturi ale acţiunii – inaccesibile utilitaristului – pe care se bazează asemenea sisteme spre a ajunge la realizarea obiectivelor lor?

Nu se poate spune că adversarii utilitarismului îl prezintă întotdeauna pe acesta într-o lumină defavorabilă. Dimpotrivă, aceia dintre ei care au sesizat ideea caracterului său dezinteresat, îi reproşează uneori că standardul său este prea înalt pentru umanitate. Ei spun că e prea mult să ceri ca oamenii să acţioneze întotdeauna din imboldul de a promova interesul general al societăţii. Dar aceasta înseamnă să interpretezi greşit chiar înţelesul standardului moral şi să confunzi regula de acţiune cu motivul acţiunii. E treaba eticii să ne spună care ne sunt datoriile sau prin ce test ni le putem cunoaşte; dar nici un sistem etic nu cere ca singurul motiv al acţiunii să fie sentimentul datoriei; dimpotrivă, nouăzeci şi nouă la sută din acţiunile noastre sunt făcute din alte motive, şi asta pe bună dreptate, din moment ce regula datoriei nu le condamnă. A face din această neînţelegere particulară motiv de critică a utilitarismului e cu atât mai nedrept cu cât moraliştii utilitarişti au mers cel mai departe în a afirma că motivul nu are nimic de-a face cu caracterul moral al acţiunii, deşi are de-a face mult cu valoarea agentului. Cel ce-şi salvează semenul de la înec face un lucru moralmente corect, indiferent dacă motivul său a fost datoria sau speranţa de a fi plătit pentru osteneală; cel ce-şi trădează prietenul care

a crezut în el e vinovat de nelegiuire (crime), chiar dacă scopul său a fost să servească un alt prieten, faţă de care era mai îndatorat*. Dar dacă e să vorbim numai de acţiunile făcute din motivul datoriei şi prin supunere directă la principiu, atunci trebuie spus că e o greşită înţelegere a modului de gândire utilitarist părerea că acesta ar presupune că oamenii trebuie să-şi îndrepte atenţia

* Un adversar, a cărui corectitudine intelectuală şi morală îmi face plăcere s-o recunosc (Rev. J. Llewellyn Davies), a obiectat la acest pasaj spunând: "În mod sigur caracterul moralmente corect sau incorect al faptei de a salva un om de la înec depinde foarte mult de motivul cu care a fost făcută fapta. Să zicem că un tiran, atunci când duşmanul său a sărit în mare ca să scape de el, îl salvează de la înec doar pentru ca să-i poată aplica torturi şi mai violente: vom putea oare vorbi în cazul acestei salvări de o "acţiune moralmente corectă"? Sau, să presupunem, preluând un exemplu clasic de problemă etică, situaţia în care un om a înşelat încrederea prietenului său deoarece, altfel, acel prieten sau apropiaţii săi ar fi fost vătămaţi mortal: ne va sili oare utilitarismul să numim această trădare "o nelegiuire" (a crime), ca atunci când ar fi făcută din cele mai josnice motive?"

Consider că acela care îl salvează pe altul de la înec pentru a-l omorî prin tortură nu se deosebeşte doar prin motiv de acela care-l salvează din datorie sau din milă; actul însuşi e altul. Salvarea unui om e, în cazul invocat, numai primul pas necesar al unui act mult mai atroce decât acela al lăsării lui în voia valurilor. Dar dacă dl. Davies ar fi zis: "Caracterul corect sau incorect al actului de a salva viaţa unui om de la înec depinde foarte mult" – nu de motiv, ci – "de *intenţie*", atunci nici un utilitarist nu l-ar fi contrazis. Printr-o scăpare, prea uzuală pentru a nu fi scuzabilă, dl. Davies a confundat în acest caz ideile foarte diferite de *motiv* şi *intenţie*. În legătură cu nici o altă problemă nu au fost depuse de către gânditorii utilitarişti (şi mai ales de Bentham) mai multe eforturi de ilustrare decât în legătură cu aceasta. Caracterul moral al unei acţiuni depinde în întregime de intenţie – adică de *ce vrea să facă* agentul (what the agent wills to do). Dar motivul, adică sentimentul care-l face să vrea să acţioneze astfel, dacă nu schimbă nimic cu privire la act, nu schimbă nimic nici cu privire la aspectul moral, deşi el influenţează mult evaluarea morală pe care noi o facem agentului, în special dacă indică prezenţa unei *dispoziţii* habituale bună sau rea – adică o înclinaţie caracterială din care e probabil să rezulte acţiuni utile sau dăunătoare.

spre o atât de largă generalitate precum e lumea sau societatea în ansamblul ei. Marea majoritate a acţiunilor bune nu sunt intenţionate pentru folosul lumii, ci pentru acela al indivizilor, din care se compune şi binele lumii; iar gândurile oamenilor celor mai virtuoşi nu trebuie neapărat să treacă, cu aceste prilejuri, dincolo de cercul persoanelor particulare avute în vedere, decât în măsura în care e necesar să se asigure că, aducând foloase acestora, nu se violează drepturile (adică aşteptările legitime şi recunoscute ale) celorlalţi. După etica utilitaristă, scopul virtuţii e sporirea fericirii; ocaziile în care unei persoane îi stă în putere să facă acest lucru pe scară mare – să fie, cu alte cuvinte, un binefăcător public – sunt rare (excepţiile sunt de unu la o mie); doar în asemenea ocazii i se cere ei să ia în considerare utilitatea publică; în toate celelalte cazuri, ea trebuie să urmărească doar utilitatea privată, interesul sau fericirea unui număr mic de persoane. Doar aceia ale căror acţiuni au o influenţă asupra societăţii în ansamblul ei, trebuie să se ocupe în mod curent de un scop atât de vast. În cazul abţinerilor de a acţiona – adică al acelor lucruri pe care oamenii evită să le facă din considerente morale, deşi consecinţele lor pot fi benefice într-un caz sau altul – ar fi într-adevăr nedemn de un agent inteligent să nu aibă conştiinţa faptului că acţiunea aparţine unei clase de acţiuni care, dacă ar fi practicate în general, ar fi în general dăunătoare, şi că aceasta e raţiunea obligaţiei de a le evita. Nivelul preocupării pentru interesul public presupus de această recunoaştere nu e mai ridicat decât acela cerut de orice alt sistem moral, căci toate sistemele cer să ne abţinem de la orice e evident dăunător pentru societate.

Aceleaşi considerente elimină şi un alt reproş adresat doctrinei utilităţii, reproş bazat pe o şi mai mare neînţelegere a scopului unui standard moral şi a chiar înţelesului cuvintelor "corect" şi "incorect" ("right" and

"wrong"). Se afirmă adesea că utilitarismul îi face pe oameni reci şi incapabili de compasiune; că le slăbeşte sentimentele morale faţă de indivizii umani; că îi face să fie atenţi doar la înregistrarea seacă şi meschină a consecinţelor acţiunilor lor, ignorând în evaluările lor morale acele aspecte calitative din care au emanat respectivele acţiuni. Dacă această aserţiune înseamnă că ei nu permit ca judecăţile lor cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea unei acţiuni să fie influenţate de opinia pe care o au cu privire la calităţile persoanei care a făcut acţiunea, atunci aceasta e o plângere nu împotriva utilitarismului, ci împotriva posibilităţii existenţei oricărui standard moral; căci e clar că nici un standard etic cunoscut nu decide că o acţiune e bună sau rea pentru că e făcută de un om bun sau rău şi cu atât mai puţin pentru că e făcută de un om prietenos, curajos sau binevoitor, ori invers. Asemenea considerente sunt valabile nu la evaluarea acţiunilor, ci a persoanelor, şi nu există nimic în teoria utilitaristă incompatibil cu afirmaţia că există şi alte lucruri care ne interesează la oameni în afara corectitudinii sau incorectitudinii acţiunilor lor. Stoicii, într-adevăr, cu paradoxala lor utilizare abuzivă a limbii, ce făcea de altfel parte din sistemul lor, sistem prin care se străduiau să facă abstracţie de orice preocupare înafara virtuţii, erau mândri să spună că acela care are virtute are totul: acela, şi numai acela, e bogat, e frumos, e rege. Doctrina utilitaristă nu susţine o asemenea descriere a omului virtuos. Utilitariştii sunt perfect conştienţi că există, în afara virtuţii, alte însuşiri şi calităţi dezirabile, şi sunt cât se poate de dispuşi să confere valoare deplină tuturor acestora. Ei sunt de asemenea conştienţi că o acţiune corectă nu indică necesarmente un caracter virtuos şi că acţiuni blamabile rezultă adesea din calităţi de caracter lăudabile. Când acest lucru devine evident pentru un caz particular, el modifică evaluarea, dar nu a acţiunii, ci a agentului. Cu

toate acestea, admit că ei cred că, pe termen lung, cea mai bună dovadă a caracterului bun sunt acţiunile bune şi refuză hotărât să aprecieze o dispoziţie mentală ca bună dacă tendinţa ei predominantă e să producă o conduită rea. Aceasta-i face nepopulari în ochii multor oameni, dar e vorba de o nepopularitate pe care, vrând–nevrând, o împărtăşesc cu toţi aceia care privesc deosebirea dintre corect şi incorect într-un mod serios; iar reproşul ca atare nu e unul pe care un utilitarist onest ar trebui să se grăbească să-l pareze.

Dacă nu se reproşează utilitariştilor altceva decât că mulţi dintre ei privesc moralitatea acţiunilor (în măsura în care e evaluată cu ajutorul standardului utilitarist) într-o perspectivă mult prea îngustă şi că nu subliniază îndeajuns celelalte podoabe ale caracterului care fac ca o fiinţă umană să fie atrăgătoare şi demnă de admiraţie – atunci acest reproş poate fi admis. Utilitariştii care şi-au cultivat sentimentele morale, dar nu şi simţul simpatiei (their sympathies), nici sensibilitatea artistică, ei bine, aceşti utilitarişti cad într-o asemenea greşeală; şi la fel fac toţi ceilalţi moralişti în condiţii similare. Ceea ce poate fi adus ca scuză pentru ceilalţi moralişti e valabil şi pentru aceştia, anume că dacă e să fie vreo greşeală aici, atunci e mai bine să fie una în acest sens. De fapt, putem afirma că printre utilitarişti, ca şi printre aderenţii la alte sisteme, există toate gradele de rigiditate şi de largheţe imaginabile în privinţa aplicării standardului lor; unii sunt de o rigurozitate puritană, în timp ce alţii sunt indulgenţi până la limita convenabilă păcătoşilor sau sentimentalilor. Dar, pe ansamblu, o doctrină care pune înainte de toate interesul omenirii pentru reprimarea şi prevenirea conduitelor ce violează legea morală e improbabil să fie inferioară altor doctrine în ce priveşte capacitatea ei de a orienta sancţiunile opiniei publice contra unor asemenea violări. E adevărat că la întrebarea: "Ce anume violează legea

morală?" cei ce recunosc standarde diferite de moralitate vor avea răspunsuri diferite. Dar diferenţa de opinie în chestiuni morale nu a fost adusă pe lume de utilitarism; această doctrină oferă în schimb o modalitate tangibilă şi inteligibilă, chiar dacă nu întotdeauna uşoară, de a arbitra între asemenea divergenţe.

Poate că nu ar fi de prisos să mai notăm câteva interpretări eronate ale eticii utilitariste, chiar şi dintre acelea care sunt atât de evidente şi de grosolane încât ar părea imposibil ca o persoană sinceră şi inteligentă să le cadă pradă; căci oamenii, fie ei şi dintre aceia cu o bună înzestrare intelectuală, îşi dau adesea atât de puţină silinţă să înţeleagă semnificaţia unei opinii în legătură cu care întreţin o prejudecată şi sunt, în general, atât de puţin conştienţi de această ignoranţă voluntară ca defect, încât cele mai vulgare interpretări greşite ale doctrinelor etice se regăsesc adesea în textele, altfel chibzuite, ale unor persoane cu cele mai înalte pretenţii în materie de principii şi de filosofie. Nu rareori auzim învinuirea că doctrina utilitaristă e o doctrină *păgână* (godless). Dacă e cazul să spunem ceva împotriva unei asemenea presupuneri, putem zice că problema depinde de ideea pe care ne-am format-o cu privire la caracterul moral al divinităţii. Dacă e adevărată credinţa că Dumnezeu doreşte, mai presus de orice, fericirea creaturilor sale şi că acesta a fost scopul său atunci când le-a creat, atunci utilitarismul nu numai că nu e o doctrină păgână, dar e mai profund religioasă decât oricare alta. Dacă prin caracter păgân se înţelege că utilitarismul nu recunoaşte voinţa revelată a lui Dumnezeu ca lege supremă a moralei, răspund că un utilitarist care crede în desăvârşitul bine şi în înţelepciunea lui Dumnezeu crede cu necesitate că orice a găsit Dumnezeu de cuviinţă să ne dezvăluie în legătură cu morala trebuie să satisfacă în cel mai înalt grad cerinţele utilităţii. Dar există şi alţii, diferiţi de utilitarişti, care sunt de părere că

revelaţia creştină a fost menită, şi e totodată de natură să umple inimile şi minţile oamenilor de acel spirit care să le permită să descopere singuri ceea ce e corect şi să-i îmboldească să practice acest lucru, iar nu să le spună (decât, poate, într-un sens general) ce este corectitudinea; ei cred că avem nevoie de o doctrină a eticii, atent întocmită, care să ne *interpreteze* voinţa lui Dumnezeu. Nu e cazul să discut aici dacă această părere e corectă sau nu, căci orice ajutor ar putea oferi religia, naturală sau revelată, cercetării etice, el e accesibil atât pentru utilitarist cât şi pentru orice alt moralist. Utilitaristul se poate servi de acest ajutor pentru a dovedi că Dumnezeu consideră unele acţiuni ca utile iar altele ca dăunătoare, şi aceasta cu tot atâta îndreptăţire cu cât alţii îl pot utiliza pentru a indica existenţa unei legi transcendente, care nu are nici o legătură cu utilitatea sau cu fericirea.

Pe de altă parte, doctrina utilităţii e adesea stigmatizată sumar ca o doctrină imorală, dându-i-se numele de doctrină a "oportunismului" (expediency) şi se profită de sensul popular al acestui termen pentru a o pune în contrast cu doctrina "principiilor" (principle). Dar "oportunul" (the expedient), în măsura în care acest cuvânt e opus lui "corect", înseamnă în general ceva folositor interesului particular al agentului : de exemplu, atunci când un ministru sacrifică interesele ţării ca să-şi păstreze scaunul. Când acest cuvânt are un sens mai răsărit, el înseamnă ceea ce e avantajos pentru atingerea unui ţel imediat, a unui scop vremelnic, dar care violează o regulă care e oportună într-un grad mult mai înalt. În acest caz, oportunul, în loc să fie acelaşi lucru cu utilul, e o ramură a dăunătorului. Bunăoară, poate fi adesea oportun să spunem o minciună atunci când urmărim să ieşim dintr-o dificultate momentană sau să obţinem un obiect ce ne e direct util, nouă sau altora. Dar în măsura în care cultivarea în noi înşine a unei sensibilităţi pentru sinceritate

(veracity) e una din îndeletnicirile cele mai utile, iar slăbirea acestei sensibilităţi unul dintre cele mai dăunătoare lucruri pe care le poate cauza conduita noastră, în măsura în care orice deviere, chiar şi neintenţionată, de la adevăr duce la slăbirea încrederii în cuvântul dat (încredere ce reprezină nu numai principalul suport al întregii bunăstări sociale actuale, dar insuficienţa căreia contribuie mai mult decât orice la ţinerea pe loc a civilizaţiei, virtuţii şi a tot ceea de ce depinde fericirea umană în sensul cel mai larg al acesteia) – simţim că violarea, pentru un avantaj imediat, a unei reguli ce conferă un avantaj superior, e dezavantajoasă şi că acela care, pentru profitul său sau al altui individ, face tot ce depinde de el pentru a priva omenirea de acel bine şi a-i provoca acel rău ce decurg din încrederea, mai mare sau mai mică, pe care o poţi avea în cuvântul altuia, acela acţionează ca unul dintre cei mai mari duşmani ai săi. Totuşi, faptul că această regulă, aşa sacră cum e, admite unele excepţii, e recunoscut de toţi moraliştii; principala excepţie e cazul când tăinuirea unui anume fapt (cum ar fi o informaţie în faţa unui răufăcător sau o veste proastă în faţa unei persoane atinse de o boală periculoasă) poate salva un individ (mai ales un individ diferit de sine) de la un rău mare şi nemeritat, iar această tăinuire poate avea loc numai sub forma tăgăduirii. Dar pentru ca excepţia să nu se poată extinde mai mult decât e nevoie şi să aibă cel mai redus efect posibil în slăbirea încrederii în sinceritate, ea trebuie recunoscută ca atare şi, dacă se poate, definită în limitele ei; iar dacă principiul utilităţii e bun la ceva, el trebuie să fie bun pentru a cântări reciproc aceste utilităţi conflictuale şi a delimita regiunea în interiorul căreia predomină una sau cealaltă.

Apărătorii doctrinei utilităţii sunt adesea nevoiţi să găsească răspuns la obiecţii precum aceasta: nu există suficient timp, înainte de a acţiona, pentru a calcula şi

cântări efectele nici unei linii de conduită orientate spre fericirea generală. Asta e exact ca şi cum ai spune că e imposibil să ne ghidăm conduita prin precepte creştine pentru că nu avem îndeajuns timp să citim Vechiul şi Noul Testament în fiecare caz particular în parte. Răspunsul la această obiecţie e că a existat destul timp, şi anume întreaga durată trecută a speciei umane. În toată această vreme omenirea a învăţat din experienţă care sunt rezultatele spre care tind acţiunile întreprinse; pe această experienţă se bazează întreaga sa înţelepciune practică (prudence) şi toată morala vieţii. Oamenii vorbesc ca şi cum începutul acestei suite de experienţe a fost ignorat până acum, ca şi cum în momentul în care cineva se simte tentat să se amestece în problemele proprietăţii sau în viaţa altora el ar trebui să reia de la zero auto-interogaţiile privitoare la faptul dacă omorul ori furtul sunt dăunătoare sau nu pentru fericirea umană. Dar chiar şi aşa, nu cred că el ar întâmpina prea mari dificultăţi; oricum, chestiunea se află acum la îndemâna lui. E, într-adevăr, ciudată supoziţia că, odată ce omenirea a ajuns la un acord privind considerarea utilităţii drept test al moralităţii, ea nu va ajunge la o înţelegere cu privire la ce *este* util şi nu va lua nici o măsură pentru a preda tinerilor ideile sale cu privire la acest subiect ori a le consolida prin lege sau prin opinia publică. Nu e deloc dificil să dovedeşti despre orice standard etic că funcţionează prost dacă presupui că imbecilitatea universală îi e asociată; dar în orice altă ipoteză, omenirea trebuia să-şi fi format până acum convingeri determinate cu privire la efectele unor acţiuni asupra fericirii oamenilor; iar convingerile care au rezultat în acest fel sunt chiar regulile moralităţii valabile pentru mulţime, dar şi pentru filosof, cel puţin până când acesta va fi în stare să descopere altele mai bune. Eu admit sau, mai degrabă, susţin cu toată convingerea că filosofii pot face uşor acest lucru, chiar şi acum, în legătură cu multe

subiecte, şi că prezentul cod etic nu e nici pe departe de drept divin şi că omenirea are încă multe de învăţat cu privire la efectele acţiunilor asupra fericirii generale. Corolarele principiului utilităţii, ca de altfel preceptele oricărei arte practice, admit nesfârşite îmbunătăţiri şi, date fiind progresele spiritului uman, aceste îmbunătăţiri au loc continuu. Dar a considera regulile moralităţii ca perfectibile e un lucru şi a nesocoti complet generalizările intermediare încercând să testezi direct fiecare acţiune individuală cu ajutorul primului principiu, e altceva. E stranie ideea că recunoaşterea unui principiu prim ar fi inconsistentă cu admiterea unor principii secunde. A informa un călător cu privire la locul ultimei sale destinaţii nu înseamnă a-i interzice folosirea reperelor şi a indicatoarelor de pe drum. Propoziţia că fericirea e ţinta şi scopul intenţionat al moralităţii nu înseamnă că n-ar trebui să trasăm nici o cale până la acel scop, nici că persoanele ce merg într-acolo n-ar trebui sfătuite să ia o direcţie mai degrabă decât alta. Oamenii ar trebui, pe bună dreptate, să lase la o parte discuţiile fără sens pe această temă, discuţii pe care nu le-ar purta, nici nu le-ar asculta, dacă ar fi pe alte teme de interes practic. Nimeni nu argumentează că arta navigaţiei nu e întemeiată pe astronomie din cauză că marinarii nu au timp să calculeze după Almanahul Nautic. Fiind creaturi raţionale, ei pleacă pe mare cu calculele gata făcute; şi toate creaturile raţionale pleacă pe marea vieţii având deja clarificate opiniile cu privire la ceea ce e corect sau incorect să facă în mod obişnuit, ca şi cu privire la multe din chestiunile, încă mai dificile, a ceea ce e înţelept, respectiv necugetat să facă. Şi, în măsura în care prevederea e o calitate umană, e de presupus că ei vor continua să facă acest lucru. Orice am adopta ca principiu fundamental al moralităţii, avem nevoie de principii subordonate cu ajutorul cărora să-l aplicăm; imposibilitatea de a-l aplica

în lipsa acestora fiind comună tuturor sistemelor, ea nu reprezintă un argument împotriva nici unuia dintre ele în mod special; dar a susţine cu gravitate că nu am putea avea asemenea principii secundare, ca şi cum omenirea nu a tras până acum, şi nici nu va trage vreodată, nici o concluzie generală din experienţa vieţii, mi se pare o culme încă neatinsă a absurdului în disputele filosofice.

Restul argumentelor ce se aduc împotriva utilitarismului constau, în principal, în tentative de a-i pune în spate infirmităţile obişnuite ale naturii umane şi dificultăţile generale care stânjenesc persoanele oneste să-şi croiască o cale în viaţă. Ni se spune că un utilitarist e în stare să facă din propria cauză o excepţie de la regula morală şi, sub influenţa ispitei, să vadă în încălcarea unei reguli o utilitate mai mare decât în respectarea ei. Dar este oare doctrina utilităţii singurul crez de natură să furnizeze scuze pentru actele rele comise şi să ne pună la dispoziţie mijloace pentru a ne amăgi propria conştiinţă? Dimpotrivă, acestea sunt furnizate din abundenţă de toate doctrinele care recunosc ca fapt existenţa unor consideraţii conflictuale în morală – şi acesta e cazul tuturor doctrinelor susţinute de persoane cu bun simţ. Faptul că regulile de conduită nu pot fi astfel alcătuite încât să excludă excepţiile şi că cu greu s-ar putea afirma cu certitudine despre vreo acţiune că e întotdeauna obligatorie sau întotdeauna condamnabilă – acest fapt nu reprezintă neajunsul particular al nici unui crez, ci o caracteristică a complicatei naturi a treburilor omeneşti. Nu există nici un crez etic care să nu tempereze rigiditatea legilor sale oferind agentului o anumită latitudine, sub rezerva propriei sale responsabilităţi, în ce priveşte acomodarea acestor legi la particularităţile împrejurărilor concrete; şi, în cazul oricărui crez, odată operată această deschidere, îşi fac apariţia autoamăgirea şi cazurile de necinste. Nu există sistem moral în care să nu apară cazuri neechivoce de conflict al

obligaţiilor. Acestea sunt adevăratele dificultăţi, punctele încâlcite ale teoriei eticii ca şi ale conştiinţei personale a agentului. Ele sunt depăşite practic, cu mai mult sau mai puţin succes, funcţie de inteligenţa şi virtutea fiecărei persoane; dar s-ar putea cu greu susţine că acela care posedă standardul absolut la care trebuie raportate drepturile şi datoriile conflictuale va fi, prin aceasta, mai puţin calificat să depăşească asemenea dificultăţi. Dacă utilitatea e izvorul ultim al obligaţiilor morale, ea poate fi invocată pentru a decide între aceste obligaţii atunci când cerinţele lor sunt incompatibile. Cu toate că aplicarea standardului se poate dovedi dificilă, a-l poseda e mai bine decât a nu avea nimic; în alte sisteme, însă, deoarece toate legile morale pretind o autoritate independentă, nu există un arbitru comun care să intervină între ele; pretenţiile lor de prioritate se bazează în bună măsură pe sofisme şi deoarece ele nu sunt determinate, în genere, pe considerente de utilitate – ale căror influenţe sunt rău privite – dau cale liberă acţiunii dorinţelor personale şi părtinirilor de tot felul. Trebuie să reţinem că numai în aceste cazuri de conflict între principiile secundare e necesar să apelăm la principiile prime. Nu există caz de obligaţie morală în care să nu fie implicat vreun principiu secundar; iar când se întâmplă să fie unul singur, rareori vor exista îndoieli în ce priveşte identificarea sa de către orice persoană care-l recunoaşte.

Capitolul III
DESPRE SANCŢIUNEA ULTIMĂ A PRINCIPIULUI UTILITĂŢII

În legătură cu orice standard moral se pune adesea, şi pe bună dreptate, întrebarea: Care e sancţiunea (sanction) sa? Care sunt motivele respectării lui? Sau, mai concret, care e sursa obligaţiei formulate de el? De unde îşi derivă el forţa de constrângere? A oferi un răspuns la această întrebare e o parte necesară a filosofiei moralei căci întrebarea ca atare apare adesea sub forma unei obiecţii specifice la adresa moralităţii utilitariste, ca şi cum ar fi legată în mod special de aceasta, deşi, de fapt, ea apare în legătură cu toate standardele. Problema se ridică ori de câte ori o persoană e solicitată să *adopte* un standard sau să raporteze moralitatea la un anume fundament la care nu era obişnuită să o raporteze. Căci morala obişnuită, aceea pe care au consacrat-o educaţia şi opinia, este singura care ne dă senzaţia că e *în sine* obligatorie; şi când se cere cuiva să creadă că această moralitate îşi *derivă* caracterul obligatoriu dintr-un anume principiu general în jurul căruia însă tradiţia nu a creat aceeaşi aură, afirmaţia i se pare paradoxală: căci presupusele corolare par a avea mai multă forţă constrângătoare decât teorema originară; suprastructura pare să se ţină mai bine fără, şi nu cu, ceea ce e prezentat drept fundaţia ei. El îşi spune: Simt că sunt ţinut să nu fur sau să nu ucid, să nu trădez sau să înşel; dar de ce sunt eu ţinut să promovez fericirea generală? Dacă propria-mi fericire stă în altceva, de ce nu aş putea eu

prefera acel lucru?

Dacă e corectă viziunea adoptată de filosofia utilitaristă cu privire la natura simţului moral, dificultatea va apare mereu atâta vreme cât influenţele care determină caracterul moral nu vor avea acelaşi rol de consacrare în raport cu principiile pe care-l au în raport cu unele consecinţe – atâta vreme cât, prin perfecţionarea educaţiei, nu vom ajunge ca sentimentul unităţii cu semenii noştri să fie tot atât de adânc înrădăcinat în caractere (aşa cum neîndoielnic a dorit-o Hristos) şi parte tot atât de inalienabilă a firii noastre, precum e oroarea faţă de crimă la un tânăr bine crescut. Până una-alta, dificultatea nu e specifică doctrinei utilităţii, ci e inerentă oricărei tentative de a analiza moralitatea şi a o reduce la principii; care principii par să priveze întotdeauna aplicaţiile de o parte din caracterul sacru cu care le investeşte spiritul uman, exceptând situaţia în care principiul e deja investit, în conştiinţe, cu tot atâta sacralitate precum aplicaţiile sale.

Principiul utilităţii se bucură, sau cel puţin nu există nici un motiv pentru care nu s-ar putea bucura, de toate sancţiunile de care beneficiază orice alt sistem moral. Aceste sancţiuni sunt fie externe, fie interne. Nu e nevoie să vorbim prea mult despre sancţiunile externe. Ele sunt speranţa de a obţine favoarea precum şi teama de a displace semenilor noştri sau Cârmuitorului universului; în plus, tot ceea ce ţine de simpatia ori afecţiunea ce o nutrim pentru ei sau de dragostea ori evlavia faţă de El – care ne îndeamnă să-I facem voia, independent de consecinţele egoiste. E evident că nu există nici un temei pentru care toate aceste motive de respectare a unui principiu nu ar putea fi conectate tot atât de complet şi de ferm cu moralitatea utilitaristă ca şi cu oricare alta. Într-adevăr, acelea dintre ele care se referă la semenii noştri satisfac cu siguranţă această exigenţă, proporţional cu cantitatea de inteligenţă generală; căci fie că există sau nu

vreun alt temei al obligaţiei morale afară de fericirea generală, oamenii doresc fericirea; şi oricât de imperfectă le-ar fi conduita, ei doresc şi aprobă toate acţiunile celorlalţi care-i afectează pe ei, dacă li se pare că acestea le sporesc fericirea. În ce priveşte motivul religios, dacă oamenii cred în bunătatea lui Dumnezeu, aşa cum par a susţine cei mai mulţi, atunci cei ce cred că sporirea fericirii generale este esenţa sau măcar criteriul binelui trebuie cu necesitate să creadă că ea se bucură de asemenea de aprobarea lui Dumnezeu. Prin urmare, întreaga forţă a recompensei şi pedepsei externe, fie ea fizică sau morală, fie ea de la Dumnezeu sau de la semenii noştri, laolaltă cu tot ceea ce capacităţile naturii umane permit sub forma devoţiunii dezinteresate faţă de amândouă aceste instanţe, întăresc moralitatea utilitaristă proporţional cu gradul recunoaşterii acesteia; şi cu cât această recunoaştere e mai mare, cu atât mai mult mijloacele educaţiei şi culturii generale îşi vor atinge scopul.

Atât despre sancţiunile externe. Sancţiunea internă a datoriei, orice standard al datoriei am adopta, e una şi aceeaşi – un sentiment intern; o durere, mai mult sau mai puţun intensă, ce însoţeşte violarea datoriei şi care, în naturile cultivate moral, dă naştere, în cazurile mai serioase, sentimentului de imposibilitate de a face acel lucru. Acest sentiment, atunci când e dezinteresat şi e legat de ideea pură a datoriei iar nu de vreo formă particulară a ei ori doar de nişte circumstanţe auxiliare ale sale, formează esenţa conştiinţei; în acest fenomen complex, însă, aşa cum există el în realitate, faptul simplu e în general înconjurat de asociaţii colaterale, derivate din simpatie, din dragoste şi, încă mai mult, din teamă, dar şi din toate formele trăirii religioase, din amintirile copilăriei şi ale întregului nostru trecut, din stima de sine ori din dorinţa de stimă din partea altora şi, câteodată, chiar din autoumilire. Cred că această stare de complicaţie extremă stă

la originea acelui caracter oarecum mistic ce poate fi atribuit ideii de obligaţie morală – printr-o înclinaţie a spiritului uman manifestată şi în multe alte cazuri – caracter care îi face pe oameni să creadă că această idee nu se poate asocia altor obiecte în afara acelora care, printr-o presupusă lege misterioasă, se găsesc în focarul experienţei noastre prezente şi o provoacă. Forţa de înrâurire a obligaţiei morale constă, totuşi, în existenţa unui ansamblu de sentimente care trebuie înfrânte pentru a putea face ceva ce violează standardul de corectitudine şi care, în condiţiile în care violăm totuşi standardul, se va manifesta probabil sub forma remuşcării. Orice teorie am avea cu privire la natura sau originea conştiinţei, esenţa ei în aceasta constă.

Prin urmare, dat fiind că sancţiunea ultimă a oricărei morale (lăsând la o parte motivele externe) e un sentiment subiectiv, prezent în propriul nostru spirit, nu văd nici o dificultate, din punctul de vedere al utilitaristului, de a răspunde la întrebarea particulară: Care e sancţiunea standardului utilitarist? Putem răspunde că ea e aceeaşi cu a tuturor celorlalte standarde – sentimentele de conştiinciozitate (conscientious feelings) ale omenirii. Neîndoielnic, această sancţiune nu are nici o eficacitate asupra acelora care nu sunt stăpâniţi de asemenea sentimente; dar aceste persoane nu se vor supune nici unui alt principiu moral. Nici o morală nu va avea influenţă asupra lor decât prin intermediul sancţiunilor externe. Până una alta, aceste sentimente există – e vorba de un fapt al naturii umane – iar realitatea lor şi marea forţă cu care sunt capabile să acţioneze asupra acelora care le-au cultivat cum se cuvine sunt dovedite de experienţă. Niciodată nu a fost avansat vreun temei în virtutea căruia ele nu ar putea fi cultivate la fel de intens în contextul utilitarismului ca al oricărei alte morale.

Sunt conştient de faptul că există o tendinţă de a crede

că o persoană care vede în obligaţia morală un fapt transcendent, o realitate obiectivă aparţinând zonei "lucrurilor în sine", e mai probabil să fie mai obedientă faţă de ea decât persoana ce o consideră în întregime subiectivă, avându-şi sediul doar în conştiinţa omului. Dar oricare ar fi părerea unei persoane în această chestiune de ontologie, forţa de care ea e mânată efectiv e propriul său sentiment subiectiv şi această forţă e precis măsurată de intensitatea sentimentului. Credinţa că datoria e o realitate obiectivă nu e la nimeni mai puternică decât credinţa că Dumnezeu e o realitate obiectivă; şi totuşi credinţa în Dumnezeu, lăsând la o parte aşteptarea unor recompense şi pedepse prezente, operează asupra conduitei numai prin intermediul sentimentelor religioase subiective şi în proporţie directă cu acestea. Sancţiunea, în măsura în care e dezinteresată, rezidă întotdeauna în minte; prin urmare, teza moraliştilor transcendenţi s-ar traduce prin afirmaţia că această sancţiune nu există *în* minte dacă nu se consideră că ea îşi are rădăcina în afara minţii; şi că dacă o persoană poate să-şi spună: "Ceea ce mă ţine în frâu şi poartă numele de conştiinţa mea e doar un sentiment în propria-mi minte", atunci ea poate, eventual, să conchidă că atunci când sentimentul încetează, încetează şi obligaţia şi că dacă sentimentul o deranjează, îl poate ignora sau poate încerca să se descotorosească de el. Dar e acest pericol o caracteristică exclusivă a moralei utilitariste? Oare credinţa în localizarea temeiului obligaţiei morale în afara minţii face ca sentimentul acestei obligaţii să fie atât de puternic încât să nu ne mai putem descotorosi de el? Realitatea e atât de evident alta încât toţi moraliştii recunosc şi deplâng uşurinţa cu care, în majoritatea minţilor, conştiinţa morală poate fi redusă la tăcere şi sufocată. Întrebarea "Trebuie oare să mă supun propriei mele conştiinţe?" e tot atât de des pusă de persoane care nu au auzit niciodată de principiul utilităţii ca

şi de susţinătorii acestuia. Cei ale căror sentimente de conştiinciozitate sunt atât de slabe încât îi fac să-şi pună această întrebare, dacă dau răspunsul afirmativ o fac nu pentru că ar crede în teoria transcendentă, ci din cauza sancţiunilor externe.

Nu e necesar, pentru scopul urmărit aici, să decidem dacă sentimentul datoriei e înnăscut sau dobândit. Presupunând că e înnăscut, întrebarea care se pune e la ce anume obiecte se aplică el în mod natural; căci filosofii ce susţin această teorie sunt de acord acum că percepţia intuitivă se aplică la principiile moralităţii şi nu la detaliile acesteia. Dacă trebuie să existe ceva înnăscut aici, nu văd nici un motiv pentru care sentimentul acesta înnăscut nu ar fi acela de respect pentru plăcerile şi durerile altora. Dacă există vreun principiu al moralei care e intuitiv obligatoriu, aş zice că acesta trebuie să fie. Şi dacă aşa stau lucrurile, atunci etica intuitivistă va coincide cu cea utilitaristă şi nu va mai exista nici o ceartă între ele. Dar chiar şi aşa, moraliştii intuitivişti, cu toate că sunt convinşi că există şi alte obligaţii morale intuitive, o consideră deja şi pe aceasta printre ele; căci ei susţin unanim că o mare *parte* a moralităţii se bazează pe considerente legate de interesele semenilor noştri. Aşadar, dacă credinţa în originea transcendentă a obligaţiei morale conferă vreo eficacitate suplimentară sancţiunii interne, mi se pare că principiul utilitarist beneficiază deja de acest avantaj.

Pe de altă parte, dacă sentimentele morale nu sunt înnăscute, ci dobândite – aşa cum cred eu însumi – ele nu sunt, din acest motiv, mai puţin naturale. E natural pentru om să vorbească, să raţioneze, să construiască oraşe, să cultive pământul, cu toate că acestea sunt facultăţi dobândite. Sentimentele morale nu sunt, într-adevăr, parte a naturii noastre în sensul de a fi prezente în toţi într-o măsură discernabilă; dar, din nefericire, acesta e un fapt admis de cei care cred cel mai mult în originea lor tran-

scendentă. Precum celelalte capacităţi dobândite menţionate mai sus, facultatea morală, chiar dacă nu e o parte a naturii noastre, e o prelungire naturală a acesteia; ea e capabilă, precum acelea, în anumite limite restrânse, să apară spontan; şi e aptă să fie adusă, printr-o adecvată cultivare, la un înalt grad de dezvoltare. Din nefericire, sub influenţa sancţiunilor externe şi a forţei impresiilor timpurii, ea e totodată susceptibilă să fie cultivată în aproape orice direcţie: astfel, nu există idee absurdă sau vătămătoare care să nu poată fi făcută să acţioneze asupra minţii umane, cu ajutorul acestor influenţe, sub oblăduirea conştiinţei morale. A ne îndoi că am putea conferi aceeaşi forţă, utilizând aceleaşi mijloace, principiului utilităţii, chiar dacă el nu are nici o întemeiere în natura umană, ar însemna să negăm o întreagă experienţă.

Dar acele asociaţii morale care sunt create într-un mod cu totul artificial cedează treptat forţei dizolvante a analizei într-o cultură intelectulă avansată; şi dacă asocierea dintre sentimentul datoriei şi utilitate ar părea nu mai puţin arbitrară, dacă nu ar există nici un compartiment conducător în natura umană şi nici o categorie influentă de sentimente cu care să se armonizeze această asociere şi care să ne facă s-o simţim ca fiind a noastră şi să ne determine nu doar s-o încurajăm la alţii (căci în acest sens avem nenumărate motive interesate) ci şi s-o cultivăm în noi înşine – dacă, pe scurt, n-ar exista un sentiment care să servească drept bază naturală a moralei utilitariste, atunci s-ar putea prea bine ca şi această asociere să fie dizolvată prin analiză, chiar după ce a fost inculcată prin educaţie.

Dar *există* această bază de puternice sentimente naturale şi ea constituie forţa moralei utilitariste atâta vreme cât fericirea generală e recunoscută ca standardul eticii. Acest fundament trainic e acela al sentimentelor sociale ale omenirii: dorinţa de a ne afla în unitate cu

semenii noştri, dorinţă care e deja un principiu puternic al naturii umane şi, din fericire, unul care tinde să devină tot mai puternic graţie influenţelor exercitate de progresul civilizaţiei, chiar şi fără un efort explicit de inculcare. Pentru om, starea sa socială e atât de naturală, atât de necesară şi atât de obişnuită încât, cu excepţia unor împrejurări deosebite sau al unui efort de abstractizare intenţionată, el nu se concepe niciodată altfel decât ca membru al unui grup (body); iar această asociere se cimentează tot mai mult pe măsură ce oamenii se îndepărtează treptat de starea de independenţă sălbatică. Prin urmare, orice condiţie care e esenţială pentru caracterizarea stării de societate devine tot mai mult o parte inseparabilă a concepţiei fiecăruia cu privire la starea de lucruri în care s-a născut şi căreia-i e destinată fiinţa umană. Lăsând acum la o parte relaţia care există între stăpân şi sclav, e evident că o societate a oamenilor e imposibil de realizat pe o altă bază decât aceea care ia în considerare interesele tuturor. O societate a oamenilor egali poate exista numai dacă se înţelege că interesele tuturor trebuie tratate ca egale. Şi cum în toate stadiile civilizaţiei, orice persoană, exceptându-l pe monarhul absolut, are egali, fiecare e obligat să trăiască în aceşti termeni cu unii semeni ai săi; şi în toate epocile se face câte un pas în direcţia unei stări de lucruri în care va fi imposibil să trăieşti permanent în alţi termeni cu ceilalţi oameni. În felul acesta oamenii ajung treptat să considere de neconceput o stare în care să desconsidere total interesele celorlalţi. Ei ajung cu necesitate să se abţină, cel puţin, de la toate acţiunile dăunătoare şi să se pună (fie şi numai pentru propria protecţie) într-o stare de continuă opoziţie faţă de ele. Ei sunt de asemenea obişnuiţi cu faptul cooperării cu alţii ca şi cu acela de a-şi fixa drept scop al acţiunilor lor un interes colectiv, nu unul individual (cel puţin pentru moment). Atâta vreme cât ei cooperează,

scopurile li se identifică cu ale celorlalţi; apare, cel puţin trecător, sentimentul că interesele celorlalţi sunt identice cu propriile interese. Orice strângere a legăturilor sociale şi orice avans normal al societăţii nu numai că dezvoltă în fiecare individ un mai puternic interes personal de a ţine cont de bunăstarea altora, ci îl şi determină să-şi identifice tot mai mult *sentimentele* cu binele colectiv sau, cel puţin, cu un grad sporit de respect practic pentru acesta. El ajunge să se perceapă, aproape instinctiv, ca o fiinţă care se preocupă *în mod firesc* de ceilalţi. Binele altora devine pentru el un lucru care trebuie realizat tot atât de firesc şi tot atât de inevitabil precum condiţiile fizice ale propriei existenţe. În aceste împrejurări, oricât ar poseda o persoană din acest sentiment, motive puternice, ţinând atât de interese cât şi de simpatie, o vor mâna să-l manifeste deschis şi să-l încurajeze cât mai mult la alţii; şi chiar dacă persoanei noastre i-ar lipsi cu totul acest sentiment, ea va fi tot atât de interesată ca oricare alta ca alţii să-l posede. Prin urmare, germenii cei mai firavi ai sentimentului de care vorbim sunt crescuţi şi hrăniţi sub efectul contagios al simpatiei şi prin influenţa educaţiei; o întreagă reţea de asocieri întăritoare e ţesută în jurul lui graţie influenţei decise a sancţiunilor externe. Acest mod de a ne concepe pe noi înşine şi propria noastră viaţă e perceput ca fiind tot mai firesc pe măsură ce civilizaţia avansează. Fiecare pas înregistrat în progresul politicii confirmă o dată în plus acest lucru îndepărtând sursele opoziţiei de interese şi nivelând acele inegalităţi dintre indivizi sau clase ce sunt provocate de privilegiile legalizate, inegalităţi datorită cărora mai există părţi însemnate ale omenirii a căror fericire e lăsată încă pradă nepăsării. În condiţiile progresului spiritului uman, se constată o continuă creştere a influenţelor ce tind să genereze în fiecare individ sentimentul de unitate cu toţi ceilalţi, sentiment care, dacă ar fi desăvârşit, l-ar face pe om să nu se gândească

sau să nu dorească niciodată vreo condiţie avantajoasă pentru sine dacă de acest avantaj nu beneficiază şi ceilalţi. Dacă am presupune acum că acest sentiment de unitate e propovăduit ca religie şi că întreaga forţă a educaţiei, a instituţiilor şi a opiniei publice ar fi îndreptată spre a face ca fiecare persoană să crească încă din fragedă pruncie înconjurată din toate părţile de predicarea şi de practicarea lui – aşa cum a fost odinioară cazul cu religia – cred că nici unul dintre aceia care vor înţelege această concepţie nu vor avea nici o îndoială în legătură cu caracterul adecvat al sancţiunii ultime a moralei fericirii. Pentru cei ce vor găsi dificilă această înţelegere, recomand ca mijloc de facilitare a ei cea de-a doua lucrare importantă a dlui. Comte, *Traité de politique positive.* Aş putea face obiecţii foarte dure la adresa sistemului politic şi moral avansat în acest tratat, dar cred că el a arătat din plin cum e posibil să conferim cultului umanităţii, chiar şi fără a apela la credinţa în Providenţă, atât forţa psihologică, cât şi eficacitatea socială specifice unei religii, făcându-l să se instăpânească asupra vieţii umane, să dea culoare tuturor gândurilor, sentimentelor şi acţiunilor omeneşti în aşa fel încât, faţă de el, influenţa cea mai mare exercitată cândva de vreo religie să nu apară decât ca un caz particular şi o anticipare; pericolul va fi atunci nu că acest cult va apare ca insuficient, ci că el ar putea fi atât de excesiv încât să interfere în chip nedorit cu libertatea şi individualitatea omului.

Nu e necesar nici ca sentimentul ce constituie forţa de înrâurire a moralei utilitariste asupra celor care o recunosc să aştepte apariţia acelor influenţe sociale care să facă din această forţă un sentiment resimţit de întreaga omenire. În stadiul de evoluţie umană relativ timpuriu în care ne aflăm, o persoană nu poate să simtă, într-adevăr, acea simpatie atotcuprinzătoare pentru toţi ceilalţi, simpatie care ar face imposibilă orice neînţelegere reală cu

privire la linia generală a conduitei în viaţă; dar nu e mai puţin adevărat că o persoană în care sentimentul social este cât de cât dezvoltat nu poate să ajungă să vadă în restul semenilor săi rivali în lupta pentru mijloace care conduc la fericire, rivali pe care i-ar dori înfrânţi în urmărirea scopurilor lor tocmai pentru ca ea să reuşească într-al său. Adânc înrădăcinata concepţie pe care fiecare individ o are, chiar şi acum, despre sine ca fiinţă socială, tinde să-l facă să simtă ca una din dorinţele lui naturale existenţa armoniei între propriile sentimente şi ţeluri şi acelea ale semenilor săi. Dacă diferenţele de opinie şi de cultură spirituală existente îl pun în imposibilitatea de a împărtăşi multe din sentimentele lor actuale – eventual îl fac să denunţe şi să sfideze acele sentimente – el trebuie totuşi să fie conştient că adevăratul său ţel nu se află în conflict cu ţelurile lor, că el nu se află pe o poziţie opusă celor urmărite de ei (anume propriul lor bine) ci, dimpotrivă, el însuşi urmăreşte promovarea lui. La mulţi indivizi acest sentiment are o intensitate mult inferioară celei a sentimentelor lor egoiste şi adesea chiar poate lipsi cu desăvârşire. Dar la acei ce-l posedă, el are toate caracteristicile unui sentiment natural. El nu le apare ca o superstiţie a educaţiei sau ca o lege despotic impusă de puterea societăţii, ci ca un atribut care nu ar fi bine să le lipsească. Această convingere e sancţiunea ultimă a moralei celei mai mari fericiri. Ea e aceea care face ca fiecare spirit dotat cu sentimente evoluate să lucreze în concordanţă şi nu în discordanţă cu motivele exterioare ale grijii pentru ceilalţi, motive furnizate de ceea ce am numit sancţiuni externe; iar când aceste sancţiuni lipsesc sau acţionează într-o direcţie opusă, tot ea constituie, prin sine, o puternică forţă de înrâurire internă, proporţională cu sensibilitatea şi inteligenţa caracterului; căci prea puţini, şi anume doar aceia a căror minte e un pustiu moral, ar putea să-şi croiască planul vieţii nedând nici o

atenţie celorlalţi, cu excepţia împrejurării când îi constrâng propriile interese private.

Capitolul IV
DE CE FEL DE DEMONSTRAŢIE ESTE SUSCEPTIBIL PRINCIPIUL UTILITĂŢII

S-a remarcat deja că problemele privind scopurile ultime nu admit o demonstraţie (*proof*) în accepţia obişnuită a termenului. Imposibilitatea unei demonstraţii cu ajutorul raţiunii e o trăsătură comună tuturor principiilor prime: atât premiselor prime ale cunoaşterii cât şi celor ale conduitei noastre. Dar cele dintâi, fiind o chestiune de fapt, pot fi abordate prin apel direct la facultăţile care judecă fapte – anume simţurile şi conştiinţa noastră internă. Se poate oare apela la aceleaşi facultăţi în probleme privind scopurile practice? Sau prin ce altă facultate le putem cunoaşte pe acestea?

Problemele privitoare la scopuri sunt, cu alte cuvinte, probleme cu privire la ce lucruri sunt dezirabile. Doctrina utilitaristă spune că fericirea e dezirabilă, şi anume că e singurul lucru dezirabil ca scop; toate celelalte lucruri sunt dezirabile numai ca mijloace în vederea acestui scop. Ce trebuie să cerem acestei doctrine, ce condiţii trebuie ea să satisfacă pentru a îndreptăţi încrederea pe care o pretinde?

Singura demonstraţie a faptului că un obiect e vizibil e că oamenii îl văd efectiv. Singura demonstraţie a faptului că un obiect e audibil e că oamenii îl aud; aşijderea pentru celelalte izvoare ale experienţei noastre. În acelaşi fel, înclin să cred că singura dovadă ce se poate aduce în favoarea faptului că ceva e dezirabil e aceea că oamenii îl

doresc efectiv. Dacă scopul pe care şi-l propune teoria utilitaristă nu ar fi recunoscut ca atare, în teorie şi în practică, nimic nu ar fi putut convinge pe nimeni că lucrurile stau aşa. Nu poate fi dat nici un temei pentru care fericirea generală e dezirabilă în afara faptului că fiecare persoană îşi doreşte propria fericire, în măsura în care o consideră realizabilă. Acesta fiind, oricum, un fapt, avem aici nu numai singura demonstraţie admisă de acest caz, ci şi tot ceea ce se poate pretinde: că fericirea e un bine, că fericirea fiecărei persoane e un bine pentru acea persoană şi că fericirea generală e, aşadar, un bine pentru suma tuturor persoanelor. Fericirea şi-a dovedit astfel vocaţia de a fi *unul* din scopurile conduitei şi, în consecinţă, unul din criteriile moralităţii.

Dar prin aceasta ea nu s-a dovedit a fi şi singurul criteriu. Pentru a fi astfel, s-ar părea că e necesar să arătăm, urmând aceeaşi metodă, nu numai că oamenii doresc fericirea, dar şi că ei nu doresc niciodată altceva. Totuşi e evident că ei doresc, în fapt, lucruri care, în limbaj uzual, sunt categoric diferite de fericire. De pildă, ei doresc efectiv virtutea şi absenţa viciului nu mai puţin decât plăcerea şi absenţa durerii. Dorinţa virtuţii nu e un fapt atât de universal ca dorinţa fericirii, dar e tot atât de autentic ca şi acesta. Plecând de aici, oponenţii standardului utilitarist socotesc că au dreptul să deducă existenţa unor scopuri ale acţiunii umane altele decât fericirea şi că fericirea nu e standardul aprobării şi dezaprobării.

Dar oare neagă doctrina utilitaristă că oamenii doresc virtutea? Sau susţine ea că virtutea nu e un lucru care merită să fie dorit? Lucrurile stau exact invers. Ea susţine nu numai că virtutea merită să fie dorită, ci şi că ea trebuie dorită dezinteresat, în sine. Oricare ar fi părerea moraliştilor utilitarişti în ce priveşte condiţiile originare care fac ca virtutea să fie virtute, ei pot totuşi crede (şi o fac efectiv) că acţiunile şi dispoziţiile sunt virtuoase numai

pentru că ele contribuie la producerea unui alt scop decât virtutea; odată acest lucru convenit şi odată stabilit, conform acestei descripţii, ce *este* virtuos, ei nu numai că plasează virtutea în chiar fruntea lucrurilor care sunt bune ca mijloace în vederea scopului ultim, ci recunosc, de asemenea, ca fapt psihologic, posibilitatea ca ea să fie, pentru individ, un bine în sine, fără raport cu nici un alt scop; ei mai susţin că spiritul nu se află în cea mai bună stare, într-o stare conformă idealului utilitarist sau în aceea care e cea mai favorabilă producerii fericirii generale, decât dacă iubeşte virtutea în această manieră – ca pe un lucru dezirabil în sine, chiar dacă, într-o împrejurare particulară sau alta, ea nu produce acele alte consecinţe dezirabile pe care tinde să le producă de obicei şi în temeiul cărora e numită virtute. Această opinie nu reprezintă nici măcar în cel mai insignifiant grad o îndepărtare de la principiul fericirii. Elementele fericirii sunt foarte variate, fiecare fiind dezirabil în sine, nu doar ca parte a unui agregat. Principiul utilităţii nu înseamnă că orice plăcere, ca muzica, de pildă, sau orice evitare a durerii, ca de exemplu sănătatea, ar trebui privite ca mijloc pentru atingerea a ceva colectiv care e numit fericire şi că ar trebui dorite din acest motiv. Ele sunt dorite şi dezirabile în şi pentru ele însele; în afară de a fi mijloace, ele sunt parte a scopului. Conform doctrinei utilitariste, virtutea nu este, în mod natural şi originar, o parte a scopului, dar e aptă să devină; şi ea chiar devine aşa ceva în aceia care o trăiesc dezinteresat, în aceia care o cultivă nu ca pe un mijloc în vederea realizării fericirii, ci ca pe o parte a fericirii lor.

Pentru a lămuri mai bine cele spuse aici, putem reaminti că virtutea nu e singurul lucru care a apărut iniţial ca mijloc – şi care dacă nu ar fi apărut ca mijloc în vederea a altceva ar fi fost şi ar fi rămas indiferentă – dar care, prin asocierea cu scopul al cărui mijloc este, a ajuns să fie dorită în sine,

şi aceasta cu cea mai înaltă intensitate. De pildă, ce am putea spune despre dragostea de bani? La origini, nimic nu face ca banii să fie mai dezirabili decât o grămadă de pietricele strălucitoare. Valoarea lor e doar valoarea lucrurilor pe care le putem cumpăra cu ei, a dorinţei de a avea alte lucruri decât ei înşişi, dorinţă pe care ei, ca mijloc, ne permit să o satisfacem. Totuşi, dragostea pentru bani nu e doar una dintre cele mai puternice forţe motoare ale vieţii umane, dar banii sunt, în multe cazuri, doriţi în şi pentru sine; dorinţa de a-i poseda e uneori mai mare decât dorinţa de a-i utiliza şi ea tinde să crească pe măsură ce toate celelalte dorinţe, legate de acele scopuri care pot fi atinse cu ajutorul lor, încep să scadă. Se poate spune, deci, pe bună dreptate, că banii sunt doriţi nu în vederea unui scop, ci ca parte a scopului. Din mijloc pentru realizarea fericirii, ei au devenit un element principal al concepţiei indivizilor despre fericire. Acelaşi lucru poate fi spus despre majoritatea scopurilor majore ale vieţii umane: puterea, de exemplu, sau faima, exceptând faptul că în cazul acestora din urmă există o anume cantitate de plăcere asociată lor, plăcere care are cel puţin aparenţa de a le fi în mod natural inerentă – ceea ce nu se poate spune în legătură cu banii. Totuşi, atracţia naturală superlativă pentru putere şi faimă se explică prin imensul ajutor pe care ele ni-l dau în îndeplinirea altor dorinţe; şi tocmai strânsa împletire astfel apărută între ele şi toate celelalte obiecte ale dorinţelor noastre dă o intensitate deosebită doririi directe a lor, care, în unele caractere, depăşeşte în intensitate toate celelalte dorinţe. În aceste cazuri, mijloacele au devenit o parte a scopului şi anume o parte mai importantă a acestuia decât oricare dintre lucrurile pentru care ele sunt mijloace. Ceea ce a fost odată dorit în calitate de instrument pentru realizarea fericirii, a ajuns să fie dorit de dragul lui însuşi. Fiind dorit de dragul lui însuşi, el e dorit, în acelaşi timp, ca *parte* a fericirii. Persoana e

făcută fericită, sau cel puțin crede că ar putea fi făcută astfel, prin simpla posesie a acestui instrument; și e făcută nefericită prin eșecul de a-l obține. A dori acest mijloc nu e ceva diferit de a dori fericirea; și același lucru e valabil pentru dragostea de muzică sau dorința de a fi sănătos. Ele sunt incluse în fericire. Ele sunt o parte din elementele care compun dorința de a fi fericit. Fericirea nu e o idee abstractă, ci un întreg concret (a concrete whole) iar acestea sunt câteva din părțile sale. Standardul utilitarist sancționează și aprobă o atare situație. Viața ar fi săracă, lipsită de surse de fericire, dacă nu ar exista acest dar natural prin care lucruri inițial indiferente, dar asigurând sau însoțind satisfacerea dorințelor noastre primitive, devin în sine sursa unor plăceri mai valoroase decât plăcerile primitive atât în ce privește constanța lor de-a lungul existenței umane, cât și în ce privește intensitatea lor.

Conform concepției utilitariste, virtutea e un bun de acest tip. Nu a existat, inițial, un alt motiv de a o dori sau un alt impuls în favoarea ei, înafara faptului că asigura procurarea plăcerii și mai ales evitarea durerii. Dar, odată asocierea formată, ea a putut fi percepută ca un bun în sine și dorită ca atare cu tot atâta intensitate ca orice alt bun; cu diferența – ce o separă de dragostea de bani, de putere sau faimă – că toate acestea din urmă pot face (și adesea fac) ca individul să fie vătămător celorlalți membri ai societății căreia-i aparține, pe când nimic nu face din el o mai mare binecuvântare pentru ceilalți decât cultivarea dragostei dezinteresate pentru virtute. Și, în consecință, în timp ce standardul utilitarist tolerează și aprobă celelalte dorințe dobândite până la punctul la care ele se pot dovedi mai degrabă dăunătoare decât favorabile fericirii generale, el impune și cere cultivarea dragostei pentru virtute, la intensitatea ei maximă, ca un lucru de cea mai mare importanță pentru realizarea fericirii generale.

Rezultă din cele spuse anterior că, în realitate, nimic nu e dorit în afara fericirii. Orice e dorit altfel decât ca un mijloc în vederea unui scop diferit de el însuşi şi, în ultimă instanţă, ca un mijloc în vederea fericirii, e dorit ca parte a fericirii şi nu e dorit pentru sine atâta vreme cât nu a devenit parte a fericirii. Cei ce doresc virtutea de dragul ei însăşi o doresc fie pentru că simt o plăcere în conştiinţa posedării ei, fie pentru că simt o durere în conştiinţa privării de ea, fie pentru amândouă aceste motive; cum în realitate rareori plăcerea şi durerea există separat, ci mai întotdeauna împreună, aceeaşi persoană va simţi plăcerea în măsura în care a putut realiza un anume grad de virtute şi durerea în măsura în care nu a putut realiza mai mult. Dacă, pe de o parte, ea nu ar beneficia de nici o plăcere din partea virtuţii şi, pe de alta, nu ar suferi nici o durere din cauza absenţei acesteia, atunci ea nu ar iubi sau nu ar dori virtutea, ori ar dori-o numai pentru celelalte beneficii pe care i le-ar putea aduce, ei sau celor a căror soartă o interesează.

Avem, aşadar, acum un răspuns la întrebarea ce fel de demonstraţie admite principiul utilităţii. Dacă opinia pe care am formulat-o e psihologic adevărată – dacă natura umană e astfel construită încât nu doreşte nimic ce nu e fie parte a fericirii, fie mijloc pentru realizarea acesteia – atunci nu putem avea o altă demonstraţie a faptului că acestea sunt singurele lucruri dezirabile şi nici nu putem pretinde o alta. Dacă e aşa, atunci fericirea e unicul scop al acţiunii umane iar promovarea ei e testul prin care trebuie judecată întreaga conduită a omului; de unde rezultă cu necesitate că acesta trebuie să fie şi criteriul moralităţii, deoarece partea e inclusă în întreg.

Şi acum, pentru a decide dacă într-adevăr aşa stau lucrurile, dacă omenirea doreşte în sine numai ceea ce reprezintă o plăcere pentru ea sau cea ce, atunci când lipseşte, e resimţit ca o durere, ajungem fără doar şi poate

la o chestiune de fapt şi de experienţă, chestiune ce depinde, ca toate problemele similare, de evidenţa empirică. Ea poate fi tranşată numai prin luciditate şi introspecţie, însoţite de observarea altora. Sunt convins că aceste izvoare de evidenţă, dacă sunt imparţial consultate, vor stabili că a dori un lucru şi a-l găsi plăcut sau a avea aversiune faţă de el şi a-l considera dureros (*painful*), sunt fenomene pe de-a-ntregul inseparabile sau, mai degrabă, sunt două laturi ale aceluiaşi fenomen – în sens strict, două moduri diferite de a numi acelaşi fapt psihologic: că a gândi un obiect ca dezirabil (cu excepţia cazului când nu îl dorim decât pentru consecinţele sale) şi a-l gândi ca plăcut sunt unul şi acelaşi lucru; iar a dori ceva altfel decât proporţional cu ideea de plăcere ataşată lui e o imposibilitate fizică şi metafizică.

Atât de evident mi se pare acest lucru, încât nu mă aştept ca el să fie pus sub semnul întrebării de cineva; obiecţia ce s-ar putea ridica nu se referă la faptul că dorinţa ar putea fi orientată, în ultimă instanţă, spre altceva decât spre plăcere şi evitarea durerii, ci la acela că voinţa e un alt lucru decât dorinţa; că o persoană recunoscută pentru virtutea sa, sau orice alt individ ale cărui scopuri sunt fixate, îşi va urmări scopurile fără să se gândească la plăcerea ce rezultă din contemplarea lor sau la care s-ar putea aştepta prin atingerea lor, şi va persevera să acţioneze în vederea acestor scopuri chiar dacă respectivele plăceri sunt mult reduse datorită unei schimbări a caracterului său sau a unei slăbiri a sensibilităţii sale pasive (passive sensibilities), sau chiar dacă aceste plăceri sunt depăşite de durerile ce rezultă din urmărirea respectivelor scopuri. Eu sunt perfect de acord cu toate acestea şi am mai afirmat-o o dată mai hotărât şi mai convins decât oricine. Voinţa, acest fenomen activ, e altceva decât dorinţa, o stare de sensibilitate pasivă; şi cu toate că la origini voinţa a fost un vlăstar al dorinţei, ea a prins, în

timp, rădăcină altundeva şi s-a detaşat atât de mult de trunchiul părintesc încât în cazul unui scop obişnuit, în loc să vrem lucrul deoarece îl dorim, noi adesea îl dorim numai pentru că îl vrem. Acesta nu e, totuşi, decât un caz particular al acelui fapt familiar care e puterea obişnuinţei şi nu se limitează în nici un chip la cercul acţiunilor virtuoase. Multe lucruri indiferente, pe care oamenii le-au făcut iniţial dintr-un motiv oarecare, sunt făcute mai apoi din obişnuinţă. Uneori, acest fapt are loc în mod inconştient, conştiinţa apărând abia în urma acţiunii; alteori el e făcut cu o voinţă perfect conştientă, dar o voinţă ce a devenit habituală şi e pusă în mişcare de forţa obişnuinţei, în contrast, poate, cu preferinţa deliberată – aşa cum se întâmplă adesea cu cei ce au asimilat anumite deprinderi de toleranţă vicioasă sau dăunătoare. În al treilea rând, şi ultimul, avem cazul în care actul habitual de voinţă, într-o situaţie particulară, nu intră în contradicţie cu intenţia generală precumpănitoare altădată, ci concură la împlinirea ei, cum e cazul persoanei de o virtute recunoscută şi al tuturor acelora care urmăresc deliberat şi consecvent orice scop determinat. Distincţia dintre voinţă şi dorinţă astfel înţeleasă e un fapt psihologic autentic şi foarte important; dar faptul constă numai din aceasta: anume că voinţa, ca şi toate celelalte părţi ale propriei noastre constituţii subiective, poate fi transformată în obişnuinţă şi că noi putem voi din obişnuinţă ceva ce nu mai dorim în sine sau îl putem dori numai pentru că îl voim. Nu e mai puţin adevărat că voinţa, la origini, e în întregime un produs al dorinţei, dacă includem în dorinţă forţa repulsivă a durerii şi cea de atracţie provocată de plăcere. Să lăsăm la o parte acum persoana care posedă voinţa fermă de a face binele şi să luăm în considerare pe aceea în care voinţa virtuoasă e încă slabă, uşor coruptibilă, o voinţă pe care nu se poate conta întotdeauna; prin ce mijloace poate fi ea fortificată? Cum poate fi implan-

tată sau stimulată voinţa de a fi virtuos acolo unde această voinţă e slabă? Numai făcând ca persoana să *dorească* virtutea – adică făcând-o s-o privească într-o lumină plăcută sau să simtă absenţa ei ca pe o durere. Putem da naştere acestei voinţe de a fi virtuos care, dacă e consolidată, acţionează fără nici un apel la plăcere sau durere, numai asociind facerea binelui cu plăcerea şi a răului cu durerea sau stârnind plăcerea conţinută în mod natural în una şi durerea conţinută în cealaltă, sau imprimând această asociere în memoria persoanei respective sau adaptând-o experienţei sale personale. Voinţa e copilul dorinţei şi ea nu iese de sub tutela părintelui său decât pentru a intra sub aceea a obişnuinţei. Ceea ce e rezultatul obişnuinţei nu oferă nici o garanţie că este şi intrinsec bun; şi nu ar exista nici un motiv de a voi ca scopul virtuţii să devină independent de plăcere şi de durere dacă nu s-ar întâmpla ca influenţa asociaţiilor plăcute şi neplăcute care îmboldesc spre virtute să nu fie suficientă pentru a ne asigura de constanţa infailibilă a acţiunii fără a-şi fi asigurat totodată sprijinul obişnuinţei. Obişnuinţa e singurul lucru care conferă siguranţă atât sentimentelor cât şi conduitei; şi tocmai datorită importanţei pe care o prezintă pentru alţii posibilitatea de a se baza în mod absolut pe sentimentele şi conduita cuiva, ca şi a importanţei ce o are pentru fiecare posibilitatea de a se baza pe propriile sentimente şi acţiuni, e nevoie ca voinţa de a face cea ce e corect să fie cultivată în această independenţă habituală. Cu alte cuvinte, această stare a voinţei e un mijloc pentru realizarea binelui, nu un bine intrinsec; şi ea nu se află în conflict cu doctrina că nimic nu e bine pentru fiinţele umane decât dacă e fie plăcut, fie un mijloc pentru a realiza plăcerea şi a evita durerea.

Dar dacă această doctrină e adevărată, atunci principiul utilităţii e demonstrat. Că aşa stau lucrurile sau nu, vom lăsa în seama cititorului inteligent să decidă.

Capitolul V
DESPRE LEGĂTURA DINTRE JUSTIŢIE ŞI UTILITATE

În toate epocile speculaţiei filosofice, unul dintre cele mai puternice obstacole în calea acceptării doctrinei că utilitatea sau fericirea e criteriul a ceea ce e corect sau incorect a fost derivat din ideea de justiţie (justice). Puternicul sentiment şi noţiunea aparent clară pe care le evocă acest cuvânt, cu o rapiditate şi o siguranţă asemănătoare instinctului, au părut să indice majorităţii gânditorilor că ar fi vorba de o calitate inerentă a lucrurilor şi să arate că Justul trebuie să existe în Natură în ipostaza a ceva absolut, generic distinct de orice varietate a Oportunului (expedient) ba chiar, teoretic vorbind, ca opus lui, cu toate că (aşa cum se recunoaşte de regulă), niciodată, practic vorbind şi pe termen lung, despărţit de el.

În acest caz, ca şi în cazul celorlalte sentimente morale, nu există o legătură necesară între problema originii sentimentului de justiţie şi aceea a forţei sale de constrângere. Din faptul că un sentiment e sădit în noi de natură nu rezultă în mod necesar că aceasta şi legitimează toate imboldurile lui. Sentimentul justiţiei ar putea fi un instinct aparte şi ar putea deci presupune, ca toate celelalte instincte umane, un control şi o îndrumare din partea unei raţiuni superioare. Dacă avem instincte intelectuale ce ne conduc spre a judeca într-un anume fel, ca şi instincte animalice care ne fac să acţionăm într-un anume fel, nu există nici o necesitate ca primele să fie mai infailibile în

sfera lor decât sunt cele din urmă în propria lor sferă; se prea poate întâmpla ca, ocazional, primele să sugereze judecăţi greşite iar cele din urmă acţiuni greşite. Dar cu toate că una e să credem că posedăm sentimentul natural al justiţiei şi alta să îl recunoaştem ca ultim criteriu al conduitei, aceste două opinii sunt, de fapt, foarte strâns legate. Oamenii sunt întotdeauna predispuşi să creadă că orice sentiment subiectiv, dacă nu e explicat altfel, este o revelare a unei anumite realităţi obiective. Scopul nostru aici e să determinăm dacă realitatea căreia-i corespunde sentimentul justiţiei e una care presupune o asemenea revelaţie specială, dacă justeţea sau injusteţea unei acţiuni e un lucru specific intrinsec acesteia şi distinct de toate celelalte calităţi ale sale, sau e numai o combinaţie a unora dintre aceste calităţi, privită sub un aspect particular. Din punctul de vedere al acestei cercetări e, practic, important să vedem dacă însuşi sentimentul de justiţie sau injustiţie e unul *sui generis*, cum e cazul senzaţiilor noastre de culoare şi gust, sau e un sentiment derivat, format din combinarea altor sentimente. Şi aceasta e cu atât mai important de cercetat cu cât oamenii sunt, în genere, destul de dispuşi să recunoască faptul că, în mod obiectiv, cerinţele justiţiei coincid cu o parte a câmpului "oportunităţii generale" (general expediency); dar, în măsura în care sentimentul subiectiv al justiţiei e diferit de acela care e îndeobşte asociat cu oportunul şi e mult mai imperativ în poruncile sale, cu excepţia unor cazuri limită ale celui din urmă, oamenii găsesc că e dificil să vadă în justiţie numai un gen particular sau o ramură a utilităţii generale (general utility) şi consideră că forţa sa superioară de înrâurire e semnul unei origini total diferite.

Pentru a lumina această chestiune, e necesar să încercăm să lămurim care e caracteristica distinctivă a justiţiei sau a injustiţiei; care e acea calitate, sau dacă există o asemenea calitate, care e atribuită în comun tuturor felurilor de

conduită numite injuste (căci justiţia, la fel ca multe alte atribute morale, e cel mai bine definită prin opusul ei), calitate ce le deosebeşte de alte moduri de conduită dezaprobate dar care nu poartă acest epitet dezaprobator. Dacă în tot ceea ce oamenii caracterizează în mod obişnuit ca just sau injust e prezent întotdeauna un atribut comun sau o colecţie de atribute comune, atunci putem decide: fie că acest atribut particular, sau această combinaţie de atribute, e capabil să coaguleze în jurul său un sentiment având un asemenea caracter special şi o asemenea intensitate în virtutea legilor generale ale constituţiei noastre emoţionale, fie acest sentiment e inexplicabil şi el trebuie privit ca un dar special al Naturii. Dacă prima variantă e adevărată, atunci, rezolvând această chestiune, vom fi rezolvat de asemenea problema principală; dacă a doua variantă e adevărată, va trebui să căutăm un alt mod de investigare a ei.

Pentru a afla atributele comune ale unei varietăţi de obiecte, e necesar să începem prin inspectarea obiectelor în forma lor concretă. Să ne aplecăm deci succesiv asupra diferitelor moduri de acţiune şi a variatelor aranjamente ale problemelor umane pe care opinia tuturor, sau a celor mai mulţi, le califică drept juste sau injuste. Lucrurile ştiute a produce sentimentele ce sunt legate de aceste nume sunt de o varietate extremă. Le voi trece repede în revistă fără să vizez o anume ordonare a lor.

În primul rând, se consideră îndeosebi ca injustă privarea cuiva de propria sa libertate, de proprietatea sa ori de orice alt lucru care-i aparţine prin lege. Aici avem, aşadar, un caz de aplicare a termenilor "just" şi "injust" într-un sens perfect clar, anume că e just să respecţi şi injust să violezi *drepturile legale* ale cuiva. Dar această judecată admite mai multe excepţii provenite din celelalte forme sub care se prezintă noţiunile de justiţie şi injustiţie. De exemplu, se poate ca persoana care suferă privarea să

fi pierdut drepturile de care e acum privată – un caz la care voi reveni.

În al doilea rând, drepturile legale de care e privată pot fi drepturi care nu ar fi *trebuit* să-i aparţină; cu alte cuvinte, legea care-i conferă aceste drepturi ar putea fi o lege rea. Când se întâmplă acest lucru sau se presupune că se întâmplă aşa ceva (ceea ce, din punctul nostru de vedere, e unul şi acelaşi lucru) vor exista păreri diferite cu privire la justeţea încălcării legii. Unii susţin că nici o lege, oricât de rea, nu trebuie să fie violată de vreun cetăţean individual; că opoziţia acestuia la lege, dacă are loc, poate lua doar forma strădaniei sale de a o modifica prin intermediul unei autorităţi competente. Această părere (care condamnă pe mulţi dintre cei mai mari binefăcători ai omenirii şi protejează adesea instituţii dăunătoare în faţa singurelor arme care, dată fiind starea de lucruri existentă, ar avea şanse de succes împotriva lor) e susţinută pe temeiuri de oportunitate; în principal, pe temeiul importanţei pe care o are pentru interesul comun al omenirii menţinerea intactă a sentimentului subordonării la lege. Alte persoane, dimpotrivă, susţin exact părerea contrară, anume că orice lege, considerată rea, poate fi violată fără riscul blamului, chiar dacă ea nu e apreciată ca injustă, ci numai ca neoportună; alţii, în schimb, vor circumscrie dreptul la nesupunere la cazul legilor injuste; dar, pe de altă parte, unii spun că toate legile care sunt neoportune sunt injuste deoarece orice lege impune anumite restricţii asupra libertăţii naturale a oamenilor, restricţii care sunt o injustiţie atâta vreme cât nu sunt legitimate de o tendinţă de a produce binele general. În această mare varietate de opinii pare să fie unanim admis faptul că pot exista legi injuste şi că, deci, legea nu e criteriul ultim al justiţiei, căci ea poate conferi unei persoane un beneficiu sau impune alteia un rău pe care justiţia le condamnă. Totuşi, când o lege e considerată injustă, ea pare a fi privită întotdeauna

ca injustă în sensul în care e injustă o încălcare a legii: anume ca violare a dreptului cuiva, drept care, neputând fi în acest caz un drept legal, va primi un nume diferit de acesta şi anume va fi numit drept moral. Prin urmare, putem spune că există un al doilea caz de injustiţie, constând în a lua sau a refuza unei persoane ceva asupra căruia ea are un *drept moral*.

În al treilea rând, e unanim considerat ca just faptul ca fiecare persoană să obţină ceea ce *merită* (fie acesta un lucru bun sau rău), iar injust faptul de a obţine un bun sau de a fi făcută să sufere un rău pe care, nici într-un caz, nici în altul, nu le merită. Aceasta e, poate, forma cea mai clară şi mai vie sub care apare omului obişnuit ideea de justiţie. Cum ea presupune ideea de merit, problema care apare acum e ce este meritul. Într-un sens general, se spune că o persoană merită binele dacă ea acţionează corect (a person deserves good if he does right); şi merită răul dacă acţionează incorect; într-un sens mai delimitat, ea merită binele de la aceia cărora le face sau le-a făcut bine şi merită răul de la cei cărora le face sau le-a făcut rău. Preceptul care cere să răspunzi cu bine pentru facerea răului nu a fost privit niciodată ca un caz de realizare a justiţiei, ci ca unul în care exigenţele justiţiei sunt abandonate, dându-se prioritate unor considerente de ordin diferit.

În al patrulea rând, potrivit părerii generale, e injust să *înşeli încrederea* cuiva; să violezi un angajament, fie el explicit sau implicit, să nu te ridici la nivelul aşteptărilor cărora le-a dat naştere propriul tău comportament, cel puţin dacă ai dat naştere acestor speranţe în mod voluntar şi în cunoştinţă de cauză. Ca şi în cazul celorlalte obligaţii privind justiţia despre care am vorbit deja, nici aceasta nu e privită ca absolută, ci ca posibil să fie anulată de o obligaţie diferită privind justiţia, mai puternică decât ea, ori de o asemenea conduită a partenerului care să sugereze că ne absolvă de obligaţia pe care o avem faţă de

el şi că renunţă la beneficiul la care era îndreptăţit să se aştepte.

În al cincilea rând, e un fapt universal admis că a fi *părtinitor* este incompatibil cu justiţia; a fi părtinitor înseamnă a dovedi preferinţă sau a favoriza o persoană în dauna alteia în chestiuni la care preferinţa sau favorizarea nu se aplică în mod firesc. Totuşi, imparţialitatea nu pare a fi privită ca o datorie în sine, ci mai degrabă ca un mijloc pentru o altă datorie; căci e recunoscut faptul că favorizarea şi preferinţa nu sunt întotdeauna condamnabile şi, în fapt, cazurile în care sunt efectiv condamnate reprezintă mai degrabă excepţia decât regula. E mai probabil ca o persoană să fie blamată decât aplaudată atunci când nu dă prioritate familiei sale sau prietenilor în raport cu străinii, în condiţiile în care ar putea-o face fără a viola alte datorii; şi nimeni nu consideră că e injust să apelezi de preferinţă la un prieten, la o rudă sau la un asociat. Acolo unde sunt implicate drepturile, imparţialitatea e desigur obligatorie, dar acest lucru e cuprins în obligaţia mai generală de a respecta drepturile fiecăruia. De exemplu, un tribunal trebuie să fie imparţial deoarece el e ţinut să adjudece un obiect disputat aceleia din părţi care are dreptul de a-l poseda, independent de alte consideraţii. În alte cazuri, a fi imparţial înseamnă a fi influenţat în exclusivitate de merit, cum e cazul acelora care, în calitate de judecători, educatori sau părinţi, acordă recompense şi pedepse. Există apoi cazuri în care ea înseamnă a fi influenţat doar de respectul pentru interesul public, cum e acela al realizării unei selecţii printre candidaţii la o funcţie guvernamentală. Pe scurt, imparţialitatea, ca obligaţie privind justiţia, s-ar putea zice că înseamnă a fi influenţat exclusiv de considerentele ce se presupune că trebuie să influenţeze cazul particular avut în vedere şi a rezista la atracţia oricăror motive care te-ar îndemna la o conduită diferită de cea dictată de respectivele con-

siderente.

Strâns înrudită cu ideea de imparţialitate e aceea de *egalitate* ; ea intră adesea ca o parte componentă atât în conceptul de justiţie cât şi în practica acesteia şi, în ochii multora, reprezintă chiar esenţa ei. Dar, în acest caz, mai mult decât în oricare altul, noţiunea de justiţie variază la persoane diferite şi se conformează întotdeauna, în aceste variaţii ale ei, noţiunii de utilitate pe care o posedă respectivele persoane. Orice persoană susţine că egalitatea este o poruncă a justiţiei, cu excepţia situaţiilor în care, după părerea ei, considerentele de oportunitate impun inegalitatea. Caracterul just al faptului de a conferi egală protecţie drepturilor tuturor e apărat de aceia care susţin cea mai cumplită inegalitate a drepturilor însele. Chiar în statele sclavagiste se admite în mod teoretic că drepturile sclavului, atâtea câte sunt, trebuie să fie la fel de sacre ca acelea ale stăpânului şi că un tribunal care nu reuşeşte să le impună cu aceeaşi stricteţe e deficitar în ce priveşte justiţia; în acelaşi timp, însă, instituţiile care conferă sclavului prea puţine drepturi nu sunt considerate injuste deoarece ele nu sunt considerate inoportune (inexpedient). Cei ce consideră că utilitatea presupune distincţii de rang, nu cred că e injust ca bogăţiile şi privilegiile sociale să fie distribuite în mod inegal; dar cei ce consideră această inegalitate ca inoportună, o consideră totodată şi injustă. Toţi cei ce consideră că guvernarea e un lucru necesar nu văd nici o injustiţie în inegalitatea reprezentată de faptul că magistraţii sunt investiţi cu puteri ce nu revin şi oamenilor de rând. Chiar şi printre aceia care susţin doctrine nivelatoare există diferenţe de păreri cu privire la justiţie şi la problema oportunităţii. Unii comunişti consideră injust ca produsul muncii comunităţii să fie împărţit după alt principiu decât acela al unei precise egalităţi; alţii consideră just să primească mai mult aceia ale căror nevoi sunt mai mari; în acelaşi timp, alţii susţin

că aceia care muncesc mai greu sau care produc mai mult sau ale căror servicii sunt mai valoroase pentru comunitate pot să pretindă, în mod just, o cotă-parte mai mare la distribuirea produsului. Simţul justiţiei naturale poate fi invocat, în mod plauzibil, în favoarea oricăreia dintre aceste opinii.

În faţa atât de multor aplicaţii diferite ale termenului "justiţie" – care totuşi nu e privit ca un termen ambiguu – devine oarecum dificil să sesizezi conexiunea ideatică ce le ţine împreună şi de care depinde, esenţialmente, sentimentul moral ataşat acestui cuvânt. Dar s-ar putea ca, aflaţi în această încurcătură, să primim o mână de ajutor de la istoria cuvântului, aşa cum e ea ilustrată de etimologia acestuia.

În cele mai multe limbi, dacă nu în toate, etimologia cuvântului ce corespunde lui "just" se referă în mod limpede la o origine legată* de hotărârile judecătoreşti (ordinances of law). *Justum* e o formă a lui *jussum* – ceea ce

* În ediţia a IV-a a lucrării (1871), pasajul care urmează are această formă: "fie de dreptul pozitiv, fie de ceea ce, în cele mai multe cazuri, a fost forma primitivă a dreptului – cutuma autoritară. *Justum* e o formă a lui *jussum* – ceea ce a fost poruncit. *Jus* are aceeaşi origine. *Dikaion* vine de la *dike*, al cărui înţeles principal, cel puţin în vremurile istorice ale Greciei, a fost acela de urmărire judiciară (suit at law). Iniţial, într-adevăr, el însemna numai modul sau *maniera* de a face lucrurile, dar a ajuns repede să semnifice maniera *prescrisă* de a face lucrurile, cea impusă de autorităţile recunoscute, patriarhale, judiciare sau politice. *Recht*, de la care vin *right* şi *righteous*, e sinonim cu drept (law). E adevărat că sensul originar al lui *recht* nu se referă la drept, ci la rectitudinea fizică, la fel cum *wrong* şi echivalenţii lui latini însemnau strâmb sau *întortocheat*; din aceasta s-a argumentat că right (corect) nu a însemnat iniţial drept în sens juridic (law), ci, din contră, dreptul în sens juridic (law) însemna ceva ce e drept (right). Dar oricum ar sta lucrurile, faptul că *recht* şi *droit* au ajuns să aibă un sens restricţionat la acela de drept pozitiv, cu toate că multe lucruri care nu sunt cerute de legea juridică sunt totuşi necesare pentru caracterul moralmente drept sau rectitudinea morală, este tot atât de semnificativ, pentru caracterul original al ideilor morale ca şi când

a fost poruncit. *Dikaion* vine direct de la *dike* – urmărire judiciară (a suit at law). *Recht*, de la care vin *right* şi *righteous*, e sinonim cu drept (law). Tribunalele, administrarea justiţiei, sunt tribunale şi administrare ale dreptului. În franceză, *la justice* este termenul încetăţenit pentru jurisdicţie (judicature). Nu voi comite eroarea, imputată pe bună dreptate lui Horne Tooke, de a presupune că un cuvânt trebuie să însemne mereu ceea ce a însemnat iniţial. Etimologia reprezintă doar o evidenţă firavă pentru ideea semnificată în prezent de cuvânt, dar ea e o foarte bună evidenţă pentru felul în care aceasta a apărut. Cred că nu există nici o îndoială că elementul primar, acea *idée mère* în constituirea noţiunii de justiţie a fost ideea de conformitate cu legea. Ea a reprezentat chiar ideea de justiţie la evrei, până la naşterea creştinismului, ceea ce era de aşteptat la un popor ale cărui legi încercau să îmbrăţişeze tot ceea ce se cerea reglementat şi care credea că ele sunt o emanaţie directă a Fiinţei Supreme. Dar alte naţii, în particular grecii şi romanii, care ştiau că legile au fost făcute iniţial şi continuă să fie făcute de oameni, nu se temeau să admită că aceşti oameni pot face legi rele; că ei pot face, prin lege, din motive identice, aceleaşi lucruri care, dacă ar fi fost făcute de alţi indivizi fără sancţiunea legii, ar fi fost considerate injuste. Şi astfel s-a ajuns ca sentimentul injustiţiei să fie ataşat nu oricărei violări a legii, ci numai violării acelor legi care *trebuie* să existe, inclusiv ale celor care ar trebui să existe deşi nu există şi, de ce nu, legilor însele în măsura în care sunt contrariul a ceea ce trebuie să fie o lege. În felul acesta, ideea legii şi a comandamentelor ei este încă predominantă în conţinutul noţiunii de justiţie, chiar şi

---

derivarea ar fi avut loc în sens invers. Tribunalele, administrarea justiţiei, sunt tribunale şi administrare ale dreptului. În franceză, *la justice* e termenul încetăţenit pentru jurisdicţie (judicature)".
(N. trad.)

atunci când legile actualmente în vigoare încetează să fie acceptate ca standard al acesteia.

E adevărat că oamenii consideră ideea de justiţie şi obigaţiile ce decurg din ea ca aplicabile la multe lucruri care nu sunt, nici nu ar fi de dorit să fie, reglementate prin lege. Nimeni nu doreşte ca legile să se amestece în toate detaliile vieţii private deşi fiecare e de acord că în întreaga conduită zilnică o persoană se poate manifesta şi se manifestă efectiv fie într-un mod just, fie într-unul injust. Dar chiar şi în acest caz, ideea unei încălcări a ceea ce ar trebui să fie lege persistă încă într-o formă modificată. Faptul că actele pe care le considerăm injuste sunt pedepsite ne dă întotdeauna un sentiment de plăcere şi se potriveşte până la identitate cu impresia pe care o avem asupra a ceea ce e potrivit, cu toate că nu credem că e întotdeauna oportun ca acest lucru să fie făcut de tribunale. Vom renunţa totuşi la o asemenea plăcere dacă ea e însoţită de inconveniente suplimentare. Am fi bucuroşi să vedem conduita justă recompensată şi cea injustă pedepsită, până în cele mai mici detalii, dar nu putem să nu fim, pe drept cuvânt, temători să conferim magistraţilor o asemenea putere nelimitată asupra indivizilor. Atunci când considerăm că o persoană e obligată prin justiţie să facă un anumit lucru (is bound in justice to do a thing), acesta nu e decât un mod uzual de a spune că ea trebuie să fie obligată să-l facă. Am fi satisfăcuţi să vedem că această obligaţie e impusă de oricine are puterea corespunzătoare. Dacă vom vedea că impunerea ei prin lege e inoportună vom deplânge această imposibilitate, vom considera nepedepsirea injustiţiei ca pe un rău şi ne vom strădui să o compensăm făcând să cadă pe umerii contravenientului întreaga noastră dezaprobare, ca şi dezaprobarea publicului. Astfel, ideea de constrângere juridică este, totuşi, ideea generatoare a noţiunii de justiţie, cu toate că ea a suferit mai multe

transformări până când respectiva noţiune a ajuns să se desăvârşească în stadiile avansate ale evoluţiei sociale.

Cele spuse mai sus reprezintă, cred, o abordare veridică a originii şi progresului ideii de justiţie. Dar trebuie să observăm că ele nu conţin încă nimic care să distingă această obligaţie de obligaţia morală în general. Căci adevărul e că ideea de sancţiune penală, care e esenţa dreptului, intră nu numai în conceptul de injustiţie, ci şi în conceptul oricărui fel de incorectitudine (wrong). Nu spunem că ceva e incorect dacă nu înţelegem prin aceasta şi faptul că o persoană trebuie să fie pedepsită, într-un fel sau altul, pentru actul comis – dacă nu de lege, măcar de atitudinea semenilor săi; dacă nu de aceasta din urmă, măcar de reproşurile propriei conştiinţe. Acesta pare a fi adevăratul punct crucial al distincţiei dintre moralitate şi simpla oportunitate. E parte a noţiunii de datorie, în toate formele ei, faptul că o persoană poate fi obligată legitim să o îndeplinească. Datoria e ceva ce poate fi *pretins* de la o persoană, aşa cum se pretinde un debit. Dacă nu considerăm că ea poate fi pretinsă, atunci nu o vom numi datorie. Motive ţinând de interesul egoist (prudence) sau de interesele altora pot pleda împotriva pretinderii ei imediate; dar persoana în cauză, e un lucru clar, nu e îndreptăţită să se plângă. Există, dimpotrivă, alte lucruri pe care am vrea ca alţii să le facă – lucruri pentru care îi iubim sau îi admirăm atunci când le fac ori, poate, îi urâm sau îi dispreţuim când nu le fac – dar care, totuşi, admitem că nu sunt lucruri pe care sunt ţinuţi să le facă; acesta nu e un caz de obligaţie morală; noi nu-i blamăm pentru asta, cu alte cuvinte nu considerăm că ar trebui să fie pedepsiţi. Cum ajungem la ideea de a merita sau a nu merita o pedeapsă vom vedea, poate, în cele ce urmează; dar cred că nu ne putem îndoi că această distincţie stă la baza noţiunilor de corect (right) şi incorect (wrong), că noi numim o conduită incorectă sau folosim, în loc, alt termen

depreciativ sau compromiţător, după cum credem că persoana respectivă trebuie sau nu să fie pedepsită pentru ea; şi spunem că ar fi corect să faci cutare lucru, sau, cel puţin, că ar fi dezirabil sau lăudabil să-l faci, în funcţie de felul în care am vrea să vedem că persoana în cauză e obligată, sau măcar convinsă ori îndemnată, să acţioneze în acel fel*.

Prin urmare, dat fiind că am stabilit care e diferenţa caracteristică ce separă, nu injustiţia, ci moralitatea în genere, de celelalte domenii ale oportunului (expediency) şi valorosului (worthiness), mai rămâne să căutăm caracteristica distinctivă a justiţiei faţă de celelalte ramuri ale moralităţii. Se ştie că moraliştii divid datoriile morale în două clase, denotate de rău-alesele expresii "datorii ale obligaţiei perfecte" şi, respectiv, "imperfecte"; ultimele sunt acelea în cazul cărora, cu toate că actul e obligatoriu, ocaziile concrete de a-l realiza sunt lăsate la alegerea noastră, ca în cazul carităţii sau al mărinimiei, pe care suntem, într-adevăr, ţinuţi să le practicăm, dar nu faţă de o anume persoană, nici la un anume moment. În limbajul mai precis al juriştilor filosofi, datoriile obligaţiei perfecte sunt acele datorii în virtutea cărora apare un *drept (right)* corelativ caracteristic uneia sau mai multor persoane; datoriile obligaţiei imperfecte sunt acele obligaţii morale care nu dau naştere nici unui drept. Cred că se va observa că această distincţie coincide exact cu aceea care există între justiţie şi celelalte obligaţii ale moralităţii. În trecerea în revistă pe care am făcut-o diferitelor accepţii populare ale justiţiei, termenul părea în genere să implice ideea unui drept personal: a unui titlu pe care l-ar poseda unul sau mai mulţi indivizi, cum e acela pe care-l dă legea când

* Vezi, pentru întărirea şi ilustrarea acestui punct, admirabilul capitol scris de profesorul Bain (şi intitulat *The Ethical Emotions, or the Moral Sense*) în al doilea din cele două tratate ale sale ce compun o operă bine gândită şi profundă asupra minţii (mind).

conferă o proprietate sau alt drept legal. Dacă injustiţia constă în a priva o persoană de o posesiune sau în a o trata mai rău decât merită sau mai rău decât pe alte persoane care nu au drepturi mai mari – în fiecare din aceste cazuri, supoziţia noastră implică două lucruri: un rău făcut şi o persoană determinată căreia i se face răul. Injustiţia poate fi comisă şi tratând o persoană mai bine decât pe altele, dar răul e făcut, în acest caz, celorlalte persoane, care sunt şi ele determinate. Mi se pare că această particularitate – un drept aparţinând unei persoane, corelativ obligaţiei morale – constituie diferenţa specifică dintre justiţie şi generozitate sau mărinimie. Justiţia implică nu doar ceva ce e bine să faci şi rău să nu faci, dar şi ceva ce o anume persoană poate pretinde de la noi ca fiind dreptul său moral. Nimeni nu are un drept moral cu privire la generozitatea şi mărinimia noastre deoarece noi nu suntem obligaţi din punct de vedere moral să practicăm aceste virtuţi faţă de nici un individ determinat. Şi se va descoperi relativ la aceasta că, aşa cum e cazul cu orice definiţie corectă, exemplele care par să intre în conflict cu ea sunt cele ce o confirmă cel mai mult. Căci dacă un moralist încearcă, aşa cum au făcut-o unii, să arate că omenirea în general, deşi nu fiecare individ, are dreptul la tot binele pe care i-l putem face, atunci el include de îndată, prin chiar această teză, generozitatea şi mărinimia în categoria justiţiei. El e obligat să spună că strădaniile noastre supreme sunt *datorate* semenilor noştri, asimilându-le astfel cu un debit (debt); sau că nimic altceva nu poate fi o *răsplată* suficientă pentru ceea ce face societatea pentru noi, clasificând astfel cazul ca unul de recunoştinţă; ambele sunt cazuri recunoscute de justiţie* şi nu cazuri ce ţin de virtutea mărinimiei; iar cel ce nu va

* În alte ediţii: "ambele sunt cazuri recunoscute de justiţie. Oriunde apare un drept, avem un caz de justiţie şi nu unul ce ţine de virtutea mărinimiei;" (N.trad.)

plasa distincţia dintre justiţie şi moralitate în genere acolo unde am plasat-o noi acum, se va dovedi că nu le distinge deloc, ci topeşte întreaga moralitate în justiţie.

Străduindu-ne astfel să determinăm elmentele distinctive care intră în compunerea ideii de justiţie, suntem acum gata să începem cercetarea dacă sentimentul ce însoţeşte această idee îi e ataşat printr-o dispoziţie specială a naturii sau el a putut creşte, graţie legilor cunoscute, din chiar această idee şi, în particular, dacă el s-ar fi putut origina în considerente de oportunitate generală (general expediency).

Eu unul cred că sentimentul însuşi nu s-a născut din ceva ce ar putea fi numit, în mod aproximativ, sau chiar corect, ideea de oportunitate; dar tot ceea ce e moral în el de aici provine.

Am văzut că cele două elemente esenţiale ale sentimentului justiţiei sunt dorinţa de a pedepsi o persoană care a comis o vătămare şi cunoaşterea faptului sau convigerea că există un anume individ particular sau anume indivizi precizaţi cărora le-a fost produsă vătămarea.

Mi se pare acum că dorinţa de a pedepsi o persoană care a vătămat un alt individ e prelungirea spontană a două sentimente, ambele naturale în cel mai înalt grad, şi care fie sunt identice, fie se aseamănă cu instinctele: impulsul de auto-apărare şi sentimentul de simpatie (sympathy).

E firesc să fim iritaţi şi să respingem sau să răzbunăm orice vătămare făcută sau încercată la adresa noastră sau a acelora cu care simpatizăm. Nu e necesar să discutăm aici originea acestui sentiment. Fie că e instinct, fie că e rezultatul inteligenţei, el e, o ştim, un sentiment comun întregii naturi animale; căci orice animal încearcă să vatăme pe cei ce l-au vătămat sau vor să-l vatăme, pe el sau pe puii lui. Din acest punct de vedere, fiinţele umane se disting de alte animale doar prin două particularităţi. Prima, aceea că sunt capabile să simpatizeze nu numai cu

progeniturile lor sau, cum e şi cazul unor animale mai nobile, cu vreun animal superior care e bun cu ele, ci cu toate fiinţele umane şi chiar cu toate fiinţele sensibile (sentient); a doua, aceea că posedă o inteligenţă mai dezvoltată, care conferă un spaţiu de manifestare mai larg tuturor sentimentelor lor, fie că sunt îndreptate spre sine, fie că sunt de simpatie. În virtutea acestei inteligenţe superioare, chiar independent de nivelul superior al simpatiei, o fiinţă umană e capabilă să înţeleagă comunitatea de interese ce există între ea şi societatea omenească din care face parte, astfel încât orice conduită care ameninţă securitatea societăţii în general o ameninţă şi pe a ei şi-i provoacă instinctul (dacă instinct o fi) de auto-apărare. Aceeaşi superioritate a inteligenţei, combinată cu puterea de simpatie cu fiinţele umane în genere, îi permit omului să se apropie de ideile colective de neam, de ţară, de umanitate, într-un asemenea mod încât orice act vătămător pentru acestea îi trezeşte instinctul de simpatie şi-l împinge să opună rezistenţă.

Sentimentul justiţiei, considerat sub aspectul acelui element al său care e dorinţa de a pedepsi, este astfel, cred eu, sentimentul natural de revanşă sau răzbunare aplicat, graţie inteligenţei şi simpatiei, la acele prejudicii, adică la acele vătămări care ne rănesc prin intermediul societăţii sau laolaltă cu ea. Acest sentiment nu are, în sine, nimic moral; ceea ce e moral e exclusiva sa subordonare faţă de simpatiile sociale, la chemarea cărora răspunde şi se supune. Căci un sentiment natural ne face să respingem fără discriminare toate acţiunile ce ne sunt dezagreabile, dar atunci când el e transformat în sentiment moral prin intermediul sentimentului social, el acţionează numai în direcţia binelui general: persoanele juste resping o vătămare adusă societăţii chiar dacă ea nu le-a afectat personal şi nu resping o vătămare personală, oricât de dureroasă ar fi, dacă nu e de un fel pe care şi societatea,

împreună cu ele, ar avea interesul să o reprime.

Nu reprezintă o obiecţie la această doctrină afirmaţia că, atunci când ne simţim ultragiaţi în sentimentul nostru de justiţie, noi nu ne gândim la societate în ansamblul ei sau la vreun interes colectiv, ci exclusiv la cazul individual. E, într-adevăr, un lucru destul de obişnuit, deşi nu şi recomandabil, să fim revoltaţi pur şi simplu pentru că am suferit; dar o persoană a cărei revoltă e realmente un sentiment moral, adică una care reflectează dacă un act e blamabil înainte de a-şi permite să-l respingă – o asemenea persoană, chiar dacă s-ar putea să nu-şi dea seama limpede că prin acest gest ea se ridică în favoarea interesului social, simte cu siguranţă că promovează o regulă ce este în beneficiul altora, ca şi în beneficiul ei însăşi. Dacă nu simte asta, dacă priveşte actul doar în măsura în care o afectează pe ea, atunci ea nu are conştiinţa justiţiei, nu e preocupată de caracterul just al propriilor acţiuni. Acest fapt e admis chiar şi de moraliştii anti-utilitarişti. Atunci când Kant a propus (aşa cum am observat anterior) ca principiu fundamental al moralei: "Acţionează în aşa fel încât regula conduitei tale să poată fi adoptată ca lege de toate fiinţele raţionale", el recunoştea, de fapt, că interesul umanităţii luată în mod colectiv, sau cel puţin al umanităţii luată fără nici o discriminare, trebuie să fie avut în vedere de agent atunci când decide în cunoştinţă de cauză cu privire la moralitatea unui act. Căci, altfel, Kant ar fi folosit cuvinte fără sens: bunăoară, nu se poate susţine în mod plauzibil că o regulă, fie ea şi o regulă care predică egoismul, nu e *posibil* să fie adoptată de către toate fiinţele raţionale, altfel spus, că există un obstacol insurmontabil, ţinând de natura lucrurilor, care s-ar opune adoptării ei. Pentru ca principiul lui Kant să capete sens, el trebuie să însemne că noi suntem ţinuţi să ne modelăm conduita conform unei reguli pe care ar putea-o adopta toate fiinţele raţionale *în*

*folosul interesului lor colectiv**.

Ca să recapitulăm: ideea de justiţie presupune două lucruri – o regulă de conduită şi un sentiment care sancţionează regula. Trebuie să presupunem că primul e comun întregii umanităţi şi menit binelui acesteia. Celălalt (sentimentul) e dorinţa ca aceia care încalcă regula să sufere o pedeapsă. În plus, e prezentă aici ideea unei persoane determinate care suferă de pe urma acestei încălcări şi ale cărei drepturi (ca să folosim expresia adecvată cazului) sunt violate de ea. Iar sentimentul justiţiei mi se pare a fi dorinţa animală de a para sau a răzbuna o vătămare sau o pagubă produsă ţie ori celor cu care simpatizezi, dorinţă extinsă însă la toate persoanele, graţie capacităţii umane de lărgire a sferei simpatiilor şi concepţiei umane despre un egoism inteligent. Din aceste ultime elemente îşi trage sentimentul caracterul său moral; din primele, forţa sa specială şi energia cu care se impune.

Am tratat pretutindeni ideea unui *drept* aparţinând persoanei vătămate (şi violat prin respectiva vătămare) nu ca pe un element distinct în conţinutul ideii şi al sentimentului, ci ca pe una din formele în care se înveşmântează celelalte două elemente. Aceste elemente sunt, pe de o parte, o vătămare produsă unei sau unor persoane determinate şi, pe de altă parte, exigenţa unei pedepse. O examinare a propriei noastre conştiinţe va arăta, cred, că aceste două lucruri includ tot ceea ce se înţelege prin violarea unui drept. Când numim ceva dreptul unei persoane, înţelegem că acea persoană poate pretinde în mod întemeiat societăţii să o protejeze în posesia acelui drept fie prin forţa legii, fie prin cea a educaţiei şi opiniei. Dacă ea are ceea ce noi considerăm a fi o îndrituire suficientă pentru a cere ca un lucru să-i fie garantat de societate, vom

* La prima sa apariţie, în *Fraser's Magasine* (1861), textul conţine în loc de "interesului lor colectiv" expresia "intereselor lor" (N.trad.)

spune că ea are un drept asupra acelui lucru. Dacă dorim să dovedim că un lucru nu-i aparţine de drept, o putem face convenind că societatea nu trebuie să ia măsuri pentru a-i proteja acel lucru, ci o lasă în voia hazardului sau a propriilor sale forţe. Astfel, se spune că o persoană are dreptul asupra a ceea ce poate câştiga într-o competiţie profesională cinstită în sensul că societatea nu trebuie să permită nici unei alte persoane s-o împiedice în străduinţele sale de a câştiga oricât de mult poate, în acea manieră. Dar ea nu are dreptul la trei sute (de lire) pe an, chiar dacă s-ar putea întâmpla să le câştige, în sensul că societatea nu s-a angajat s-o asigure că va câştiga acea sumă. Dimpotrivă, dacă ea câştigă zece mii de lire, investite cu trei la sută în fondurile publice, ea *are* dreptul la trei sute de lire pe an deoarece societatea s-a obligat să-i asigure un venit având acea mărime.

Prin urmare, a avea un drept înseamnă, cred eu, a avea ceva a cărui posesiune societatea trebuie să ţi-o protejeze. Dacă cineva ar obiecta ridicând întrebarea "de ce trebuie?", nu pot să-i dau alt temei decât utilitatea generală. Dacă această expresie nu pare să exprime în suficientă măsură forţa obligaţiei, nici să dea seama de energia deosebită a sentimentului, aceasta se întâmplă din cauză că în compoziţia sentimentului nu intră doar un element raţional, ci şi unul animal – setea de răzbunare; iar această sete îşi trage intensitatea, ca şi justificarea morală, de la extraordinar de importantul şi impresionantul gen de utilitate care e implicat aici. Interesul implicat e acela al securităţii, cel mai vital dintre toate interesele. Toate celelalte foloase pământeşti sunt trebuincioase unei persoane şi netrebuincioase alteia; multe din ele pot fi satisfăcute de bună voie, dacă trebuie, sau pot fi înlocuite cu altele; dar fără securitate nici un om nu poate face nimic; de ea depindem în ceea ce priveşte evitarea răului şi împlinirea oricărei valori, a oricărui bine durabil; căci

nimic nu ne mai rămâne în afara satisfacţiei clipei dacă putem fi privaţi de toate în clipa următoare de către oricine s-ar dovedi, pentru moment, mai puternic decât noi. Această trebuinţă, una dintre cele mai indispensabile după hrana fizică, nu poate fi posedată decât dacă mecanismul care o satisface e menţinut fără intermitenţe în funcţiune. Ideea noastră, aşadar, ideea exigenţei pe care o adresăm semenilor noştri de a ne asocia pentru a face mai sigur însuşi fundamentul existenţei noastre, coagulează în juru-i sentimente mult mai puternice decât acelea asociate cazurilor obişnuite de utilitate, astfel încât diferenţa de grad dintre ele (cum se întâmplă adesea în psihologie) devine o veritabilă diferenţă de natură. Această exigenţă ne apare ca având acel caracter absolut, acea aparenţă de infinitate şi de incomensurabilitate în raport cu orice alt tip de consideraţii, care reprezintă nota ce distinge sentimentul corectitudinii (right) şi incorectitudinii (wrong) de cel al oportunităţii (expediency) şi neoportunităţii obişnuite. Sentimentele implicate aici sunt atât de puternice, iar noi suntem atât de siguri că vom întâlni sentimente corespunzătoare la ceilalţi (toţi fiind la fel de interesaţi), încât *se cuvine* (ought) şi *e cazul* (should) se transformă în *trebuie* (must) iar indispensabilitatea recunoscută devine necesitate morală, analogă celei fizice şi adesea nu mai prejos de aceasta în privinţa forţei de înrâurire.

Dacă analiza de mai sus, sau ceva asemănător ei, nu ar reprezenta, totuşi, abordarea corectă a noţiunii de justiţie – dacă justiţia ar fi complet independentă de utilitate, un standard *per se*, pe care mintea îl poate recunoaşte printr-un simplu act de introspecţie – atunci ar fi greu de înţeles de ce acest oracol intern e atât de ambiguu, de ce atât de multe lucruri apar când ca juste, când ca injuste, funcţie de lumina în care sunt privite.

Ni se spune mereu că utilitatea e un standard nesigur, pe

care fiecare persoană îl interpretează în felul ei, şi că nu vom găsi siguranţă decât în dictatele imuabile şi incontestabile ale Justiţiei care poartă propria evidenţă în ele însele şi sunt independente de fluctuaţiile opiniei. S-ar putea conchide de aici că în probleme de justiţie nu pot exista controverse; că, dacă o adoptăm ca regulă, aplicarea sa la orice caz dat nu ne va lăsa mai multe îndoieli decât ne lasă o demonstraţie matematică. Aceasta e tot atât de departe de realitate pe cât de mari sunt diferenţele de opinie şi pe cât de aprinse sunt discuţiile cu privire la ce e just ori util societăţii. Nu numai că diferitele naţii sau diferiţii indivizi au concepţii diferite cu privire la justiţie, dar chiar în mintea uneia şi aceleiaşi persoane justiţia nu e o unică regulă, principiu sau maximă, ci mai multe, care nu coincid întotdeauna în ceea ce cer şi în alegerea cărora individul e ghidat fie de un standard exterior, fie de preferinţele sale personale.

De pildă, există unii care spun că e injust să pedepseşti pe cineva de dragul de a da un exemplu altora, că pedeapsa e justă numai când e aplicată pentru binele celui ce o suferă. Alţii susţin exact inversul, anume că a pedepsi persoane care au ajuns la vârsta discernământului pentru propriul lor beneficiu înseamnă despotism şi injustiţie deoarece, dacă problema în discuţie e doar aceea a propriului lor bine, atunci nimeni nu are dreptul să controleze felul în care ele îşi judecă acest bine; în schimb, ele pot fi, în mod just, pedepsite pentru a preveni răul făcut altora, acesta fiind un exerciţiu al dreptului legitim la auto-apărare. Dl. Owen afirmă chiar că e injust să pedepseşti în genere, căci infractorul nu e artizanul propriului său caracter; educaţia sa şi circumstanţele exterioare l-au făcut infractor şi el nu e responsabil pentru acestea. Toate aceste opinii sunt extrem de plauzibile şi, în măsura în care problema e pusă ca simplă problemă a justiţiei, fără a aborda principiile subiacente acesteia şi

care constituie sursa autorităţii sale, sunt incapabil să văd cum ar putea fi contrazişi aceşti gânditori. Căci, într-adevăr, toţi trei construiesc plecând de la reguli ale justiţiei ce sunt, conform părerii generale, adevărate. Primul apelează la recunoscuta injustiţie de a lua un individ şi a-i produce o privaţiune fără consimţământul lui, pentru avantajul altora. Al doilea se bazează pe larg acceptata formă de justiţie ce constă din auto-apărare şi pe recunoscuta injustiţie de a forţa o persoană să se conformeze ideii pe care o au alţii despre propriul său bine. Partizanii dlui Owen invocă principiul admis că e injust să pedepseşti pe cineva pentru ceva la ce el nu se poate opune. Fiecare din aceşti gânditori apare ca victorios atâta vreme cât nu e obligat să ia în considerare maximele justiţiei propuse de ceilalţi; iar în măsura în care aceste maxime diferite sunt puse faţă în faţă, fiecare competitor poate să spună în apărarea sa tot atât de mult ca şi ceilalţi. Nici unul nu poate promova propria sa noţiune de justiţie fără a le nesocoti pe celelalte, care sunt la fel de constrângătoare. Acestea sunt, într-adevăr, dificultăţi; ele au fost întotdeauna percepute ca atare şi s-a căutat inventarea unei diversităţi de mijloace pentru a le evita, mai degrabă decât pentru a le depăşi. Pentru a scăpa de ultima teorie, oamenii au imaginat ceea ce s-a numit libertatea voinţei – închipuindu-şi că nu ar putea justifica pedepsirea unui om a cărui voinţă e într-o stare complet depravată (hateful) decât dacă s-ar presupune că a ajuns în acea stare independent de orice influenţă a unor circumstanţe anterioare. Pentru a scăpa de celelalte dificultăţi, invenţia favorită a fost ficţiunea unui contract prin care, într-o perioadă necunoscută, toţi membrii societăţii s-au angajat să respecte legile şi au consimţit să fie pedepsiţi pentru orice abatere de la ele, dând prin aceasta legiuitorilor dreptul, pe care se presupune că altfel ei nu l-ar fi avut, de a-i pedepsi fie pentru binele lor, fie pentru cel al societăţii. Se considera

că această fericită idee ne scapă de toate dificultăţile şi legitimează aplicarea pedepsei în virtutea unei alte maxime acceptate a justiţiei: volenti non fit injuria – nu e injust actul făcut cu consimţământul persoanei afectate de acel act. Nu mai trebuie să menţionăm că, inclusiv în cazul în care consimţământul nu ar fi o simplă ficţiune, această maximă nu are o autoritate superioară celorlalte, pe care e menită să le înlocuiască. Dimpotrivă, ea e o ilustrare instructivă a felului dezlânat şi neregulat în care iau naştere aşa-zisele principii ale justiţiei. E clar că acest principiu particular a apărut ca răspuns la nevoile brute ale tribunalelor, instanţe ce sunt deseori nevoite să se mulţumească cu presupuneri foarte aproximative, date fiind relele mai mari ce s-ar putea naşte adesea din orice încercare de a tăia prea fin. Dar nici măcar tribunalele nu pot să adere în mod consistent la această maximă, deoarece ele permit ca înţelegerile voluntare să fie anulate pe temei de fraudă şi, uneori, pe temei de simplă eroare sau greşită informare.

Încă o dată: atunci când se admite legitimitatea aplicării pedepsei, apar la lumină nenumărate concepţii conflictule cu privire la justiţie în legătură cu proporţia adecvată a pedepsei în raport cu infracţiunea. Nici o altă regulă din acest domeniu nu se impune atât de ferm în faţa sentimentului simplu şi spontan al justiţiei ca lex talionis – ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte. Deşi acest principiu, ce ţine de dreptul evreu şi mahomedan, a fost abandonat în genere în Europa în calitate de maximă practică, bănuiesc că există încă, în multe minţi, o secretă nostalgie a lui; iar când se aplică din întâmplare o pedeapsă de acest tip, sentimentul general de satisfacţie ce o însoţeşte dovedeşte cât de firească e trăirea din perspectiva căreia acest gen de răsplată e acceptabilă. Pentru mulţi, testul justiţiei în administrarea ei penală e acela că pedeapsa trebuie să fie proporţională cu infracţiunea, aceasta însemnând că ea

trebuie exact măsurată prin vina morală a acuzatului (oricare ar fi standardul de măsurare a vinei morale); după părerea lor, considerentele privind mărimea pedepsei necesare pentru a descuraja infracţiunea nu au nimic de-a face cu problema justiţiei. Există însă alţii pentru care aceste considerente sunt totul; ei susţin că cel puţin din punct de vedere uman, nu e just să pricinuieşti unui semen nici un fel de suferinţă – oricare ar fi crimele sale – care să depăşească în mărime ceea ce e suficient pentru a-l face să nu mai repete proasta sa conduită şi a-i determina pe alţii să nu o imite.

Să luăm un alt exemplu, dintr-un domeniu la care ne-am referit deja. Este just sau nu, într-o asociaţie industrială cooperativă, ca talentul sau îndemânarea să fie baza unor pretenţii pentru o remunerare superioară? Cei ce răspund negativ spun că toţi aceia care îşi fac treaba cum pot mai bine merită la fel şi nu e just să fie puşi într-o poziţie de inferioritate dacă nu au făcut o greşeală imputabilă lor; ei mai spun că aptitudinile superioare atrag deja avantaje mai mult decât suficiente, prin admiraţia pe care o stârnesc, prin influenţa personală pe care o impun şi prin sursele lăuntrice de satisfacţie cu care se însoţesc, fără a mai fi necesar să se adauge acestor avantaje o cantitate superioară de bunuri lumeşti; în plus, că societatea e menită, conform justiţiei, să compenseze pe cei mai puţin favorizaţi pentru această nemeritată inegalitate a avantajelor şi nu să o agraveze. De partea cealaltă sunt cei ce susţin că societatea primeşte mai mult de le muncitorii mai eficienţi, că, serviciile lor fiind mai utile, societatea le datorează o recompensă mai mare, că o parte mai mare din rezultatul comun e efectul muncii lor şi că a nu le recunoaşte pretenţiile asupra acestei părţi e un fel de furt; că, dacă e să primească la fel cu ceilalţi, e just să le cerem să şi producă la fel şi deci să le pretindem o cantitate mai mică de timp şi de efort, proporţională adică cu eficienţa

lor superioară. Cine va putea decide între aceste propuneri de principii conflictuale ale justiţiei? Justiţia are, în acest caz, două laturi, care e imposibil să fie armonizate, iar cei doi preopinenţi s-au plasat pe aceste două laturi opuse: unul cată spre ceea ce e just ca individul să primească, celălalt spre ceea ce e just ca societatea să dea. Fiecare, din punctul lui de vedere, e neatacabil; iar orice alegere între aceste perspective, pe temeiuri de justiţie, va fi perfect arbitrară. Singură utilitatea socială poate decide între ele.

Şi iarăşi: ce multe şi cât de ireconciliabile sunt standardele justiţiei la care se face referire atunci când se discută repartiţia impozitelor! O opinie e aceea că plăţile către stat trebuie să se facă în proporţie numerică cu mijloacele băneşti. Alţii consideră că justiţia impune ceea ce ei numesc impozit progresiv – a lua un procent mai mare de la cei ce pot acumula mai mult. Din punctul de vedere al justiţiei naturale s-ar putea pleda pentru ignorarea completă a mijloacelor şi pentru colectarea aceleiaşi sume absolute de la toţi (ori de câte ori aşa ceva e posibil), tot aşa cum abonaţii la o popotă sau la un club plătesc, toţi, aceeaşi sumă pentru aceleaşi privilegii, fie că pot să-şi permită în mod egal acest lucru, fie că nu. Deoarece protecţia legii (s-ar putea spune) şi a instituţiilor statului e oferită tuturor şi e egal cerută de toţi, nu e nici o injustiţie în a-i face pe toţi să o cumpere la acelaşi preţ. E socotit un act just şi nu injust faptul că un vânzător cere tuturor consumatorilor acelaşi preţ pentru acelaşi articol, nu un preţ variabil funcţie de mijloacele lor de plată. Această doctrină, aplicată impozitelor, nu îşi găseşte susţinători deoarece ea intră puternic în contradicţie cu sentimentele de omenie şi de oportunitate socială resimţite de om; dar principiul justiţiei pe care se bazează ea e tot atât de adevărat şi tot atât de constrângător ca şi acelea care ar putea fi invocate împotriva ei. Prin urmare, ea exercită o

influenţă tacită asupra strategiei de justificare a altor moduri de a percepe impozitele. Unii se simt obligaţi să argumenteze că statul face mai mult pentru oamenii bogaţi decât pentru cei săraci tocmai pentru a justifica faptul că ia mai mult de la primii, deşi acest lucru nu e adevărat în realitate, căci în absenţa legii şi a cârmuirii, bogaţii s-ar putea proteja mult mai uşor decât săracii, şi chiar ar putea, probabil, ajunge să-i transforme pe săraci în sclavii lor. Alţii, atât de mult respectă această concepţie asupra justiţiei, încât susţin că toţi ar trebui să plătească o taxă egală per capita pentru protecţia persoanelor lor (acestea având o valoare egală pentru toţi) şi o taxă inegală pentru protecţia proprietăţii lor, care e inegală. La aceştia, alţii răspund că suma bunurilor pe care le deţine un om (the all of one man) este la fel de valoroasă pentru el ca ansamblul bunurilor altuia. Din aceste confuzii nu există altă cale de scăpare decât utilitarismul.

Este, atunci, diferenţa dintre ceea ce e *just* şi cea ce e *oportun* doar o distincţie imaginară? A fost omenirea orbită de o iluzie atunci când a crezut că justiţia e un lucru mai sfânt decât politica şi că ultima trebuie ascultată abia după ce primeia i s-a dat satisfacţie? În nici un caz. Prezentarea pe care am făcut-o naturii şi originii acestui sentiment arată existenţa unei distincţii reale şi nici unul dintre aceia care profesează dispreţul cel mai sublim faţă de consecinţele acţiunilor, ca element al moralei lor, nu acordă o mai mare importanţă acestei distincţii decât mine. Contestând pretenţiile oricărei teorii care vrea să stabilească un standard imaginar al justiţiei, neîntemeiat pe utilitate, consider totodată că partea cea mai importantă şi, indiscutabil, cea mai sfântă şi constrângătoare a întregii morale e justiţia întemeiată pe utilitate. Justiţia e un nume pentru anumite clase de reguli morale care privesc mai direct esenţa bunăstării umane (şi sunt, deci, cu atât mai obligatorii) decât orice alte reguli pentru

îndrumarea vieţii; iar noţiunea ce am descoperit a fi chiar esenţa ideii de justiţie – anume noţiunea unui drept aparţinând unui individ – implică şi consfinţeşte această formă mai constrângătoare de obligaţie.

Regulile morale care interzic oamenilor să îşi dăuneze unii altora (şi aici nu trebuie să uităm niciodată imixtiunea nedreaptă în libertatea celorlalţi) sunt mai vitale pentru bunăstarea umană decât orice maxime, oricât de importante ar fi, care fixează modul optim de a reglementa o anume latură a afacerilor umane. Ele mai au particularitatea că sunt principalul element care determină ansamblul sentimentelor sociale ale umanităţii. Doar respectarea lor apără pacea între fiinţele umane; dacă supunerea faţă de ele nu ar fi regula şi nesupunerea excepţia, fiecare ar vedea în fiecare un duşman faţă de care ar trebui să se păzească într-una. Şi ceea ce nu e mai puţin important: acestea sunt preceptele pe care oamenii au cele mai puternice şi mai directe motive să şi le impună unii altora. Dându-şi doar directive şi poveţe de tip egoist (prudential), ei ar putea să nu câştige nimic; în schimb ei au un interes incontestabil să-şi inculce reciproc datoria bunăvoinţei pozitive (positive beneficience), deşi acest interes are o arie mai restrânsă: se poate ca o persoană să nu aibă nevoie de ajutorul (benefit) altora, dar ea va cere întotdeauna ca aceşti alţii să nu o vatăme. Astfel, moralele care protejează individul de la a fi vătămat de alţii – vătămat fie direct, fie prin stânjenirea libertăţii sale de a-şi urmări propriul bine – sunt acelea pe care individul însuşi le are cel mai la inimă şi pe care are cel mai mare interes să le profeseze şi să le consolideze prin cuvânt şi faptă. Tocmai prin supunerea la ele se testează şi se decide apartenenţa persoanei la comunitatea fiinţelor umane, deoarece de acestă supunere depinde poziţia sa ca fiinţă ce dăunează sau nu celor cu care intră în contact. Ei bine, tocmai aceste morale formează, iniţial, obligaţiile justiţiei.

Cele mai evidente cazuri de injustiţie şi cele ce dau tonul senzaţiei de repulsie ce caracterizează acest sentiment, sunt actele de agresiune nedreaptă şi de exercitare arbitrară a puterii; următoarele sunt cele ce constau în a refuza cuiva, în mod incorect, ceva ce i se cuvine; în ambele cazuri se produce o vătămare pozitivă, fie sub forma suferinţei directe, fie sub cea a privării de un anume bun pe care persoana are temeiuri rezonabile, fizice sau sociale, să conteze.

Aceleaşi puternice motive care comandă supunerea la aceste morale primare, impun şi pedepsirea celor ce le-au violat; şi tot aşa cum impulsul de auto-apărare, de apărare a altora şi de răzbunare sunt îndreptate împotriva unor asemenea persoane, dorinţa de a răsplăti ori de a face rău pentru rău devine strâns legată de sentimentul de justiţie şi e universal inclusă în această idee. Bine pentru bine e de asemenea una din poruncile justiţiei; dar aceasta, cu toate că are o evidentă utilitate socială şi cu toate că poartă cu ea un sentiment uman natural, nu are la prima vedere acea legătură evidentă cu vătămarea sau lezarea care, deoarece există în cele mai elementare cazuri ale justului şi injustului, reprezintă izvorul intensităţii specifice acestui sentiment. Dar această legătură, chiar dacă mai puţin evidentă, este nu mai puţin reală. Cel ce acceptă anumite avantaje şi refuză întoarcerea lor atunci când e nevoie, cauzează o veritabilă vătămare, înşelând o aşteptare dintre cele mai naturale şi mai justificate, pe care ar fi trebuit să o încurajeze cel puţin tacit, căci fără ea cu greu s-ar mai putea vorbi de conferirea unor avantaje (benefits). Între relele (evils) şi greşelile (wrongs) umane, importanţa deosebită pe care o are înşelarea aşteptărilor e ilustrată de faptul că ea constituie principalul aspect reprobabil (principal criminality) în două acte profund imorale, anume trădarea unei prietenii şi încălcarea unei promisiuni. Puţine din loviturile pe care le poate îndura

fiinţa umană sunt mai dure, şi niciuna nu răneşte mai rău, dacât aceea în care cel pe care te bazezi de obicei, cu deplină încredere, te abandonează la ceas de nevoie; puţine rele sunt mai mari decât acest refuz de a face binele şi niciuna nu produce o indignare mai cruntă atât în persoana care suferă cât şi în spectatorul care o simpatizează. Principiul, aşadar, de a da fiecăruia ce merită, adică bine pentru bine şi rău pentru rău, nu e numai inclus în ideea de justiţie, aşa cum am definit-o, ci e şi cauza acelei intensităţi a sentimentului justiţiei care plasează justul deasupra oportunului în ochii oamenilor.

Cele mai multe din maximele justiţiei care sunt folosite în mod curent în lume, şi la care oamenii apelează în mod uzual în treburile lor, nu sunt decât instrumente pentru transpunerea în practică a principiilor justiţiei de care vorbim aici. Anume că o persoană e responsabilă doar de ceea ce a făcut în mod voluntar sau de ceea ce a putut evita în mod voluntar; că e injust să condamni o persoană fără a o audia; că pedeapsa trebuie să fie proporţională cu infracţiunea şi aşa mai departe; toate acestea sunt maxime menite să prevină ca principiul just "rău pentru rău" să fie pervertit prin producerea răului fără asemenea justificări. Cea mai mare parte a acestor maxime uzuale provin din practica tribunalelor care au fost conduse, în mod firesc, spre o recunoaştere şi o elaborare mai complete ale acestora decât a fost cazul oamenilor obişnuiţi, deoarece asemenea reguli le erau necesare pentru a-şi îndeplini dubla lor funcţie: aceea de a aplica pedeapsa atunci când trebuie şi aceea de a apăra fiecărei persoane dreptul său.

Acea primă virtute juridică, imparţialitatea, e o obligaţie a justiţiei – în parte din motivul deja menţionat, acela de a fi o condiţie necesară pentru realizarea celorlalte obligaţii ale justiţiei. Dar aceasta nu e singura sursă a rangului înalt ocupat printre obligaţiile umane de aceste maxime ale egalităţii şi imparţialităţii, maxime care atât în

aprecierea populară cât şi în aceea a persoanelor luminate sunt incluse printre preceptele justiţiei. Dintr-un punct de vedere, ele pot fi considerate drept corolare ale principiilor deja menţionate. Dacă e o datorie să-l tratezi pe fiecare după cum merită, răsplătind cu bine binele şi reprimând răul cu rău, decurge cu necesitate că trebuie să tratăm la fel de bine (dacă datorii superioare nu ne-o interzic) pe cei ce merită la fel din punctul *nostru* de vedere şi că societatea trebuie să trateze la fel de bine pe toţi cei ce merită la fel din punctul *ei* de vedere, adică merită la fel în sens absolut. Acesta este cel mai înalt standard abstract de justiţie socială şi distributivă, spre care trebuie făcute să converargă, în cel mai mare grad posibil, toate instituţiile şi eforturile tuturor cetăţenilor virtuoşi. Dar această înaltă datorie morală se bazează pe un fundament încă mai profund, fiind o emanaţie directă a principiului prim al moralei şi nu doar un corolar logic al unor doctrine secundare sau derivate. Ea e prezentă implicit în chiar înţelesul utilităţii sau în principiul celei mai mari fericiri. Acest principiu e doar o simplă înşiruire de cuvinte fără semnificaţie raţională dacă nu considerăm că fericirea unei persoane, presupusă a fi constantă în intensitate (şi abstracţie făcând de calitatea ei), contează exact la fel de mult ca şi fericirea alteia. Odată satisfăcute aceste condiţii, putem scrie dictonul lui Bentham "fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult ca una" sub principiul utilităţii ca un comentariu explicativ*. Dreptul egal al fiecărei persoane la fericire implică, în concepţia moralistului şi a legiuitorului, un drept egal la toate mij-

* Această implicaţie a principiului prim al schemei utilitariste – imparţialitatea perfectă în raporturile dintre persoane – e privită de dl. Herbert Spencer (în a sa *Social Statics*; London; Chapman 1851, p. 94) ca o infirmare a pretenţiilor utilităţii de a fi un ghid suficient pentru ceea ce e corect să faci deoarece (spune el) principiul utilităţii presupune principiul anterior că fiecare are un drept egal la fericire. Mai corect ar fi să se spună că acest principiu presupune că sume egale

loacele fericirii, cu rezerva că circumstanţele inevitabile ale vieţii şi interesul general – în care e cuprins şi acela al fiecărui individ – pot restricţiona această maximă; iar aceste limite trebuie să fie strict determinate. La fel ca orice altă maximă a justiţiei, nici aceasta nu poate fi aplicată universal; dimpotrivă, aşa cum am remarcat întotdeauna, ea se pliază pe ideile fiecărei persoane cu privire la ceea ce e oportun din punct de vedere social (social

---

sunt egal dezirabile, fie că sunt trăite de aceeaşi persoană, fie de persoane diferite. Totuşi, aceasta nu e o presupoziţie, nu e o premisă necesară pentru susţinerea principiului utilităţii, ci e chiar principiul însuşi; căci ce e principiul utilităţii dacă nu chiar afirmaţia că termenii "fericire" şi "dezirabil" sunt sinonimi? Dacă există aici vreun principiu anterior, apoi acesta nu poate fi decât următorul: adevărurile aritmeticii sunt aplicabile la evaluarea fericirii, ca de altfel la evaluarea oricărei cantităţi măsurabile.

Într-o informare cu caracter privat, referitoare la tema notei precedente, dl. Herbert Spencer a refuzat să fie considerat un oponent al utilitarismului şi a afirmat că el priveşte fericirea drept scop ultim al moralităţii dar consideră că acest scop poate fi atins doar parţial prin generalizările empirice făcute pe baza rezultatelor observate ale conduitei şi e complet tangibil numai prin deducerea, din legile vieţii şi condiţiile existenţei, a acelor genuri de acţiune ce tind necesarmente să producă fericirea ca şi a celor ce tind să producă nefericirea. Cu excepţia cuvântului "necesarmente" nu am ce obiecţie să aduc acestei doctrine; şi (odată omis acest cuvânt) nu cred că vreun susţinător modern al utilitarismului e de altă părere. Neîndoielnic, Bentham, la care dl. Spencer se referă în mod special în *Social Statics*, poate fi acuzat cel mai puţin dintre toţi autorii de refuzul de a deduce efectul acţiunilor asupra fericirii din legile naturii umane şi condiţiile universale ale vieţii omeneşti. Acuza obişnuită ce i se aduce este de a se fi bazat prea exclusiv pe asemenea deducţii şi de a fi ignorat cu totul generalizările din experienţa concretă pe care dl. Spencer crede că se bazează în general utilitariştii. Opinia mea (şi, din câte-mi dau seama, şi cea a dlui. Spencer) e că în etică, la fel ca în orice altă ramură a cercetării ştiinţifice, e nevoie de consultarea rezultatelor ambelor acestor procese, fiecare coroborând şi verificând pe celălalt, pentru a conferi oricărei propoziţii generale gradul şi genul de întemeiere (evidence) cerut de ceea ce se cheamă justificarea ştiinţifică (scientific proof).

expediency). Însă în toate cazurile în care maxima e considerată aplicabilă, ea e privită ca o poruncă a justiţiei. Se consideră că toate persoanele au *dreptul* la un tratament egal, cu excepţia cazului când vreo exigenţă acceptată, legată de oportunitatea socială, impune contrariul. Şi de aici toate inegalităţile sociale care au încetat să fie considerate oportune iau aspectul, nu al simplei neoportunităţi, ci al injustiţiei şi apar atât de tiranice încât oamenii se pot întreba cum de au putut fi ele tolerate până acum – uitând însă că ei înşişi s-ar putea să tolereze alte inegalităţi sub un concept la fel de eronat de oportunitate, concept care, odată corectat, face ca tot cea ce ei aprobă să pară dintr-o dată la fel de monstruos ca lucrurile pe care au învăţat să le condamne. Întreaga istorie a progresului uman a fost o serie de treceri prin care obiceiurile şi instituţiile au ajuns să fie privite, una după alta, din ipostaza a ceva ce exprimă o necesitate primară a existenţei sociale în aceea a unei ilustrări a injustiţiei şi tiraniei universal stigmatizate. Aşa s-a întâmplat cu deosebirile dintre sclavi şi oamenii liberi, nobili şi şerbi, patricieni şi plebei; aşa se va întâmpla, şi în parte se şi întâmplă, cu aristocraţiile pe criterii de culoare, rasă şi sex.

Rezultă din cele spuse până acum că justiţia e un nume dat anumitor cerinţe morale care, privite în ansamblul lor, stau mai sus pe scara utilităţii sociale şi sunt, prin urmare, mai obligatorii decât oricare altele, deşi pot apare cazuri particulare în care o altă datorie socială să fie atât de importantă încât să treacă înaintea oricăreia dintre maximele generale ale justiţiei. Bunăoară, pentru a salva o viaţă nu e numai permis, ci e chiar o datorie să furi sau să iei cu forţa hrana trebuitoare sau medicamentele, sau să răpeşti singurul medic disponibil şi să-l obligi să dea îngrijirile necesare. În asemenea cazuri, cum nu numim justiţie ceva ce nu e o virtute, spunem de regulă nu că justiţia trebuie să facă loc unui alt principiu moral, ci că

ceea ce e just în cazurile obișnuite nu este just, datorită acestui alt principiu, în cazul particular avut în vedere. Prin această utilă adaptare a limbajului, păstrăm caracterul imprescriptibil atribuit justiției și nu suntem forțați să susținem că poate exista injustiție lăudabilă.

Considerațiile făcute până acum rezolvă, cred eu, singura dificultate reală a teoriei utilitariste a moralei. A fost întotdeauna evident că toate cazurile de justiție sunt, de asemenea, instanțe ale oportunului; diferența constă în sentimentul specific care, asociat primelor, e diferit de cel asociat celor din urmă. Dacă acest sentiment specific a fost suficient explicat, dacă nu e nevoie să se presupună o origine specială a sa, dacă el e pur și simplu sentimentul de indignare (resentment) transformat într-un sentiment moral prin considerarea sa drept coextensiv cu exigențele binelui social și dacă acest sentiment nu numai că există, ci trebuie să existe în toate clasele de cazuri cărora le corespunde ideea de justiție – atunci această din urmă idee nu mai apare ca o piatră de încercare a eticii utilitariste. Justiția rămâne numele adecvat pentru anumite utilități sociale care sunt cu mult mai importante și, prin urmare, mai absolute și mai imperative decât toate celelalte luate în ansamblu (deși, în anumite cazuri particulare, s-ar putea să nu fie astfel); utilități care, prin urmare, trebuie să fie, cum și sunt în mod natural, ocrotite de un sentiment distinct nu numai ca grad, ci totodată ca gen; acesta trebuie deosebit de sentimentul mai temperat asociat simplei idei de promovare a plăcerii omenești sau a profitabilului (convenience), atât prin natura mai precisă a comandamentelor lui cât și prin caracterul mai sever al sancțiunilor sale.